

Educación y comunicación : del capitalismo informacional al capitalismo cultural	Titulo
Narváez Montoya, Ancízar - Autor/a;	Autor(es)
Bogotá	Lugar
Universidad Pedagógica Nacional	Editorial/Editor
2013	Fecha
	Colección
Comunicación; Educación; Economía política; Capitalismo; Cultura; Cultura popular; Modernización; Industria cultural;	Temas
Libro	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/dcs-upn/20151022043743/edu.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Educación y comunicación

Del capitalismo informacional
al capitalismo cultural

Ancízar Narváez Montoya

Doctorado
interdisciplinario
en educación

DIE



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL

Educadora de educadores

Educación y comunicación

*Del capitalismo informacional
al capitalismo cultural*

Catalogación en la fuente - Biblioteca Central de la Universidad Pedagógica Nacional.

Narváez Montoya, Ancízar

Educación y comunicación : del capitalismo informacional al capitalismo cultural / Ancízar Narváez Montoya. - 1ª ed. - Bogotá : Universidad Pedagógica Nacional ; DIE, 2013
475 p.

Incluye bibliografía p. 445- 468

1. Cultura. 2. Educación. 3. Lenguaje y Cultura. 4. Televisión y Cultura
5. Medios de Comunicación. 6. Comunicación Oral. 7. Sociología.
8. Cultura Popular. 9. Alfabetos. 10. Capitalismo. I. Tít.

303.4833 cd. 21 ed.

Ancízar Narváez Montoya

Educación y comunicación

Del capitalismo informacional
al capitalismo cultural



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL

Educadora de educadores

Educación y comunicación.
Del capitalismo informacional al capitalismo cultural

© Universidad Pedagógica Nacional

ISBN:

978-958-8650-69-2 (Versión impresa)

978-958-8650-70-8 (Versión digital)

Primera edición, 2013

Autor:

Ancízar Narváez Montoya

Universidad Pedagógica Nacional

Juan Carlos Orozco Cruz

Rector

Edgar Alberto Mendoza Parada

Vicerrector Académico

Víctor Manuel Rodríguez Sarmiento

Vicerrector de Gestión Universitaria

Germán Vargas Guillen

Coordinador Doctorado Interinstitucional en Educación-
UPN-

Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso
escrito

Preparación Editorial

Universidad Pedagógica Nacional

Fondo Editorial

Víctor Eligio Espinosa Galán

Coordinador Fondo Editorial

John Machado Muñoz

Corrección de estilo

Angela Carolina Ortega Rosas

Diseño de Carátula y Diagramación

Impresión Javegraf

Bogotá, Colombia, 2013

Agradecimientos

A la Universidad Pedagógica Nacional, institución que ha facilitado el entorno académico para mi trabajo durante los últimos diez años.

A los colegas, lectores acuciosos de los manuscritos, a quienes no nombro uno por uno por no incurrir en alguna injusticia: con los que omita, por ignorarlos; y con los que mencione, por comprometerlos.

Prólogo

Para que la sociedad sea feliz y la gente se sienta cómoda bajo las peores circunstancias, es preciso que gran número de personas sean ignorantes además de pobres. El conocimiento aumenta y además multiplica nuestros deseos.

Leer, escribir y la aritmética son muy perniciosos para los pobres.

Bernard Mendeville (S. XVIII).

Dos efectos del modelo de desarrollo imperante que resultan devastadores para la subjetividad individual y para la productividad colectiva, constituyen la preocupación central que ha movilizado la investigación que aquí se presenta. Se trata tanto de la des-ilustración como de la infantilización.

La des-ilustración, porque desactiva la principal fuerza productiva y crítica que es el conocimiento y conlleva una falacia: la creencia de que la ignorancia es liberadora y el conocimiento es alienante. Es lo que ha logrado una crítica desmedida hacia la Ilustración que ha devenido rápidamente en una descalificación del pensamiento crítico, entendido este último como cuestionamiento tanto al orden de cosas asociado al capitalismo tardío que estamos viviendo, como a las ‘teorías’ en las que se sustenta.

Junto con la des-ilustración estamos asistiendo a un proceso de infantilización, tanto de las audiencias de los medios como de los sujetos que acceden a la educación formal en sus diferentes niveles, a quienes se priva de información, formación y conocimiento, no sólo porque se los considera incapaces de aprender conceptos complejos, sino porque lo único que se considera digno de ser escuchado, leído, aprendido, aún en la escuela, es ‘lo divertido’. Con ello, le estamos dando al capital la prerrogativa exclusiva de la formación ciudadana a través de la industria del entretenimiento. Para la cultura popular y del entretenimiento, el poder suele ser algo natural. Sólo por medio de la Ilustración es posible des-naturalizar ese orden de cosas y someterlo a crítica.

Pero, puesto así, el problema parece una reedición de la vieja polémica entre apocalípticos e integrados. Sin embargo, ambos son dos caras de la misma moneda: son tributarios de la creencia en la omnipotencia y la autonomía de los medios.

Tampoco se trata de la presente controversia entre los tecnófilos y los tecnófobos, o entre la tecno-utopía y la tecno-catástrofe, pues, como en el caso de las anteriores, ambas versiones son tributarias de la creencia en la autonomía y la ontologización de los productos tecnológicos.

¿Se trata entonces de la controversia entre el determinismo tecnológico y el determinismo social? Aunque pueda parecerlo, tampoco es esta la polémica. Se trata más bien de un debate sobre lo que se ha llamado el ‘giro culturalista’ en la Ciencias Sociales, el cual, pese a que se ha venido anunciando desde hace más de tres décadas, a nuestro juicio, no se ha llegado a materializar, en tanto la discusión se sigue dando sobre la primacía de alguno de los productos de la cultura en la sociedad –ya sea la técnica, la economía, la política, la ética o la estética–, pero no sobre la cultura misma.

Como quiera que la educación y la comunicación son las esferas propias de la reproducción y la distribución cultural, la relación entre aquéllas habría que plantearla no como una relación entre instituciones (escuela y medios) sino como una relación entre culturas. A eso pretende contribuir esta reflexión.

El autor

Índice

1. Introducción	15
El problema	17
Estudios culturales y economía política. Situando el debate	20
2. Estudios culturales: cultura, comunicación y hegemonía	25
En términos comunicativos, ¿qué es la cultura?	28
La cultura como código	32
El símbolo como unidad de la cultura	37
La comunicación	39
El proceso de comunicación	39
La sustancia y la forma de la cultura	42
El libro como condensación de una cultura	50
Hegemonía	56
De la política a la cultura y de los contenidos a los códigos	56
Base, superestructura y hegemonía. Ni técnica ni ideología: cultura	61
Más allá de la técnica y la ideología: la cultura	71
3. La tradición oral-icónica como cultura popular	77
La tradición oral-icónica	77
La lengua y la tradición oral	78
La tradición icónica	83
La cultura popular	87
Pueblo y cultura popular	88
Rasgos de la cultura popular	90

4. La tradición alfabética como cultura occidental	105
Las culturas y la cultura occidental	105
De las escrituras al alfabeto	108
Escrituras logográficas	111
Escrituras fonográficas	115
“Etimología” del alfabeto	120
El alfabeto como ruptura	124
De la escritura a la cultura alfabética. Una historia de 2500 años	130
5. Economía política: modernidad, capitalismo y medios	153
El discurso de la modernidad: los momentos, los contenidos y las esferas	156
Modernidad como discurso ideológico del capitalismo y el colonialismo	159
¿Qué es entonces la modernización de la cultura?	163
6. La industria, el mercado y el capitalismo cultural	167
La industria cultural	169
La industria cultural como producción capitalista	171
La industria cultural como producción simbólica	180
El mercado cultural	187
Las telecomunicaciones y la unificación del mercado cultural	189
Las particularidades del mercado cultural	192
El capitalismo cultural	197
Más allá del “capitalismo informacional” y del “capitalismo cognitivo”	197
El capitalismo cognitivo y el modo de desarrollo	199
El capitalismo cognitivo y el régimen de acumulación	204
El capitalismo cognitivo y el modo de regulación	207
Economía política, conocimiento y capitalismo cultural	212
El capitalismo cultural como subsunción del trabajo intelectual	215
Capitalismo global como modo de regulación del capitalismo financiero	220
El “modelo de desarrollo” y el modo de producción	222
7. La modernización de la tradición alfabética. De la cultura occidental a la cultura escolar	231
La mediatización de la cultura alfabética: la cultura impresa	231
La secularización de la cultura alfabética: la cultura nacional	239
La institucionalización de la cultura alfabética: la cultura escolar	246

8. Colombia, la tradición hispánica y la modernización de la cultura alfabética	251
Colombia y la institucionalización de la cultura alfabética	258
La institucionalización durante la colonia: la Iglesia	262
La institucionalización durante la República: el sistema nacional de educación	267
La institucionalización en el siglo xx: la educación superior	283
Algunos hitos de la enseñanza de las ciencias en Colombia	299
Las ciencias sociales y la intelectualidad	308
La mediatización de la cultura alfabética en Colombia	314
La Biblia	314
La gramática	317
La imprenta	320
El periodismo	322
La literatura nacional	333
Las publicaciones académicas	338
9. La modernización de la tradición oral-icónica: de la cultura popular a la cultura massmediática	341
La mediatización de la cultura icónica	341
La mediatización de la oralidad	348
La mediatización oral-icónica	350
La secularización de la cultura popular: la cultura massmediática	352
Teoría de la modernidad o de la masificación	352
La masificación como resultado de la modernización	359
10. Colombia y la modernización de la tradición oral-icónica	367
La modernización icónica como arte	368
La modernización como mediatización de la cultura oral-icónica	373
La prensa popular: prensa icónica y narrativa	375
El cine en Colombia: el folclor como identidad	378
Nueve décadas de largometrajes Colombianos	379
El archivo cinematográfico de los acevedo	381
El renacer del cine de ficción	383
La radio en Colombia: de la ilustración al entretenimiento	386
Radio popular...pero privada	390
El sistema nacional de radiodifusión	394
La televisión en Colombia: de servicio público a empresa capitalista	402
La red nacional y la privatización	404
Televisión cultural y comercial	405

11. Estructura del mercado cultural mediático en Colombia	413
Las empresas de telecomunicaciones y el mercado nacional	415
La infraestructura	415
La televisión	416
La radio	419
El consumo, la audiencia y la nación	420
El mercado mediático oral-icónico	422
El mercado mediático alfabético	424
12. Conclusión: hegemonía alfabética, masificación mediática y capitalismo periférico	429
La cultura alfabética como cultura hegemónica	430
La cultura massmediática como cultura subordinada	433
Cultura y política: lo alfabético y lo público	436
Cultura y mercado: sociedades alfabetizadas y sociedades mediatizadas	438
Colombia: analfabetismo, rentismo y subdesarrollo	440
Bibliografía	445

1. Introducción

Este trabajo propone, desde una perspectiva que pretende articular y acercar el enfoque de los estudios culturales con el de la economía política, que la cultura, en general, tiene un carácter generativo sobre la lógica, la ética, la política y la estética, o sea que todas estas esferas de la vida social son parte y producto de la cultura, son la cultura. En ese orden de ideas, la cultura alfabética, como particularidad occidental, es la base de la llamada tradición occidental y, por tanto, la fuente de fenómenos como el capitalismo, la modernidad (secularización) y la modernización (industrialización e informatización).

En consecuencia, el desarrollo, entendido como asunción del capitalismo, la secularización y la industrialización e informatización de la sociedad, es entonces el producto de la expansión social, cuantitativa y cualitativa, de la tradición alfabética que conduce al capitalismo cultural.

La cultura alfabética se expande y se distribuye en la sociedad a través de dos dispositivos: la institucionalización, típicamente los sistemas nacionales de educación formal que conducen a títulos en todos los niveles, desde el preescolar hasta los postgrados, por un lado; y por otro, la mediatización, típicamente todos los productos de la imprenta, desde la Biblia hasta las revistas científicas, pasando por las gramáticas, el periodismo y la literatura, y, desde luego, los libros técnicos y científicos.

Los países que han logrado los mayores acumulados en estos aspectos son los del llamado Grupo de los Siete, especialmente los países anglosajones y Japón. En ellos se ve una correlación entre altos niveles de alfabetización y logro escolar de la población, por un lado, y altos grados de desarrollo industrial y científico-tecnológico, por otro; lo cual se refleja en el predominio de los productos industriales y de alta tecnología en sus exportaciones. Esta clase de producción requiere conocimiento científico, hábitos profesionales y de pensamiento formal, lo que permite hablar de un alto componente cultural en su elaboración. Así, los países del G-7 se mantienen en el centro del capitalismo cultural (Narváz, 2010b).

Entre tanto, los países latinos de Europa, España sobre todo, que ha tenido una relación débil con la alfabetización y la escolarización a partir del Renacimiento y que no ha entrado tempranamente en la Revolución Científica ni en la Ilustración, muestran

una menor exportación de productos industriales y una exportación de tecnología muy inferior (Narváez, 2010a). Al mismo tiempo, en los países latinoamericanos, Colombia en particular, donde la alfabetización y la escolarización, así como la difusión a gran escala de productos alfabéticos a través de la imprenta, son asunto reciente, de la segunda mitad del siglo xx (Narváez, 2010), las exportaciones son, en su mayoría, primarias y las de alta tecnología inexistentes. De esta manera, España y Colombia se mantienen respectivamente en la semiperiferia y en la periferia del capitalismo cultural. Así, la diferencia entre desarrollo y subdesarrollo viene a ser una variable que depende del acumulado de cultura alfabética.

Como quiera que la relación centro-periferia se basa en la transferencia de plusvalía de la periferia al centro, la acumulación se fortalece en los países del centro y se debilita en la periferia y, por tanto, la brecha tiende a ampliarse antes que a cerrarse; en consecuencia, la superación de tal régimen de desigualdad implica una ruptura política externa (con la dominación de los países del centro) y una reestructuración interna que posibilite la reinversión del excedente en el fortalecimiento cuantitativo y cualitativo de la cultura alfabética como bien público, o sea como derecho ciudadano y no como objeto del mercado.

Las deficiencias en la cultura alfabética en los países periféricos se han tratado de subsanar a través de la radio y la televisión educativa y cultural, es decir, a través de una cultura oral-icónica. Sin embargo, las diferencias entre el carácter *gramaticalizado* de la primera y el carácter *textualizado* de la segunda las hacen *inconmensurables* y, por tanto, esa solución es imposible. Es la cultura alfabética la que prepara para la recepción de la oferta educativa y cultural de los medios. En cambio la cultura mediática no reemplaza la alfabetización. Así que la pretensión de suplantarlo por la primera no favorece el desarrollo sino el subdesarrollo.

El problema

¿Existe alguna relación entre cultura alfabética, capitalismo y “desarrollo”? Esta pregunta amerita poner en discusión algunos supuestos implícitos en la misma formulación, como por ejemplo, ¿cómo se relacionan las culturas no alfabéticas con la alfabética?, ¿cómo se han configurado las relaciones entre la cultura alfabética y la cultura mediática en las sociedades occidentales?, ¿cómo influyen estas culturas en las relaciones entre las naciones en términos de desarrollo y subdesarrollo, de centro y periferia?

Los problemas implicados en esta gran pregunta tienen que ver, por tanto, con las características intrínsecas de las culturas, por un lado, y con su distribución actual en la sociedad, por otro. En este orden de ideas, habrá que responder al interrogante sobre el origen y las características de la cultura alfabética y de la cultura mediática, así como al interrogante sobre el proceso de modernización de estas dos culturas en Occidente, para finalmente intentar responder otra pregunta de gran magnitud: ¿cómo se manifiesta esa modernización en las relaciones entre naciones en términos de desarrollo y subdesarrollo?

Habría que demostrar que la cultura alfabética funge como cultura hegemónica (de las formas, generativa) mientras que la cultura mediática funge como subordinada (de las sustancias, tanto de contenido como de expresión, lo generado). Así las cosas, la apropiación en mayor o menor medida de la cultura alfabética se vuelve un problema de economía política del conocimiento, un problema de redistribución cultural entre grupos sociales y entre naciones, por cuanto implica mayor o menor capacidad relativa de producción (generación) y, por tanto, mayor o menor desarrollo autónomo relativo de la sociedad.

Entonces, la tesis a defender es que la relación entre cultura alfabética, capitalismo y desarrollo consiste en que el capitalismo contemporáneo se puede considerar a la vez como capitalismo cultural (en su modo de desarrollo) y capitalismo global (en su modo de regulación), pero estos son aspectos complementarios del mismo. Mientras el capitalismo cultural aspira a imponer una sociedad del conocimiento a través de la promoción intensiva de la cultura alfabética de alta calidad en la escuela competitiva, el capitalismo global aspira a imponer una sociedad de la información a través de la promoción extensiva de la cultura mediática mediante la industria y el mercado cultural.

Se intentará construir los rasgos de la cultura alfabética y de la cultura mediática para poder establecer sus variedades y para tratar de demostrar que el capitalismo cultural y el capitalismo global son dos caras de la misma moneda, estableciendo la relación entre capitalismo cultural, “sociedad del conocimiento” y cultura alfabética, por un lado, y capitalismo global, “sociedad de la información” y cultura mediática, por otro, como dos estrategias complementarias de construcción de hegemonía en una nación, la primera conducente al desarrollo y la segunda conducente a la perpetuación del subdesarrollo y, por consiguiente, a la reproducción de la desigualdad estructural entre naciones centrales y periféricas en el capitalismo global.

Esto implica articular no solo dos temas (cultura y economía) y varios enfoques teóricos, aparentemente ajenos el uno al otro y hasta contrapuestos (estudios culturales y economía política), sino varios tipos de corpus y, por supuesto, varias técnicas de tratamiento de la información.

Para empezar, se trata de someter a crítica algunas concepciones específicas de cultura que no permiten tender el puente entre el problema de los códigos (cultura) y el problema de los intereses (economía), entre la redistribución cultural y el reconocimiento económico-social: en primer lugar, la idea sociológica de la cultura como práctica, la cual tiende a confundirla con los sujetos y con las instituciones modernas y, por consiguiente, a entender los cambios en la apropiación de las culturas con cambios en las culturas (por ejemplo, confundir cambios en la alfabetización de una sociedad con cambios en la escritura alfabética); en segundo lugar, la idea dominante de cultura en cierta antropología que tiende a identificarla con grupos y con territorios, por lo que se habla de hibridaciones, multiculturalidad y otras nociones que no son completamente aplicables a la cultura como sistema simbólico, puesto que crean la ilusión de que las culturas son conmensurables unas con otras; y, por último, recuperar de la lingüística el concepto de cultura como sistema, pero sustrayéndolo a las ataduras referencialistas o extensionales que la convierten en un puro sistema de representación.

El otro concepto sensible en la discusión cultural es el de hegemonía, por lo que se hace necesaria una crítica, no solo de la confusión reinante entre hegemonía y mayoría, sino del propio concepto gramsciano, pues no se trata únicamente de pasar de la política a la cultura sino también de los contenidos de la cultura a los códigos o a la gramática.

El siguiente tema de discusión versa sobre el capitalismo contemporáneo y su relación con la cultura y se centrará en lo que se ha llamado el capitalismo cognitivo y el posfordismo, precisando que, aunque se usen como términos intercambiables, corresponden a esferas distintas dentro de la estructura del capitalismo como modo de producción. Pero más allá del papel de la cultura en el capitalismo contemporáneo, es necesario introducir la relación inversa en la que el capitalismo se interpreta como producto de una cultura y no la cultura como producto del capitalismo.

Posteriormente, el análisis de la tradición mediática y de la tradición alfabética, en este caso, no tiene que ver fundamentalmente con su historia ni con sus características técnicas, sino con las características de su codificación. Por consiguiente, ya no se trata del análisis de su contenido, de la verdad o de la belleza, ni mucho menos de su avance tecnológico, sino de sus formas expresivas y narrativas, de sus rasgos formales. Es un análisis intrínseco de los productos culturales, es decir, semiótico. De suerte que las culturas alfabética y mediática hay que situarlas por encima de las tecnologías disponibles y por encima de su expansión cuantitativa, pues estas son transitorias y generadas mientras que las formas son de largo plazo y generativas. En las posibilidades generativas de las culturas es donde se tratará de situar su rol hegemónico.

¿En qué consiste un análisis comunicacional de la cultura? Es un análisis que se realiza, por un lado, en términos de formas expresivas y formas de contenido como núcleo duro de la codificación y la comunicación; y por otro lado, en términos de sustancias de contenido y sustancias expresivas como derivadas de las anteriores, como la parte variable y dinámica de la cultura, si la hay. Es lo que realmente evoluciona, cambia, progresa. Las formas deben dar una idea de lo que es esencialmente estable. Por su parte, las sustancias del contenido (nuevas ideas, conocimientos y valores) son la parte no visible de las sustancias expresivas.

Desde el punto de vista de las formas, encontramos, para simplificar, dos grandes matrices culturales: por un lado, una matriz oral-icónica y narrativa; por otro, una matriz alfabético-argumentativa (Bruner, 2000; Martín-Barbero, 2003). De estas matrices es que se derivan las que en la jerga académica conocemos como culturas populares, las primeras, y cultura occidental, la segunda; denominaciones que obedecen a una nomenclatura extra comunicativa y, por tanto, tratarán de ser superadas en esta disertación.

Establecida la existencia de dos culturas diferenciables como estructuras de comunicación relativamente autónomas, estas adquieren cierto grado de institucionalización, que

es la forma como se regula su presencia en la sociedad (Williams, 1982, pp. 31-52). Se trata ahora de identificar el desarrollo de cada una de las culturas en relación con la sociedad concreta en que existen.

Este es el problema de la hegemonía y la subalternidad, el cual, al tratarse de las instituciones culturales nacionales, permite dar el salto del análisis intrínseco de los textos culturales al análisis extrínseco de su función social y la manera como han sido incorporadas dichas culturas en la nación. Aquí se trata, estrictamente hablando, de un tema histórico que atañe a la construcción del Estado y la nación; se trata de ver cómo se incorporan a la cultura nacional la tradición alfabética y la mediática a través de la adopción de la lengua nacional (escrita), la imprenta, la producción literaria y el sistema escolar para la primera, y el sistema de radiodifusión y el cine para la segunda.

Finalmente, esto nos lleva a una situación empírica de hecho relacionada con el acumulado cultural de la nación respecto a otras naciones en términos de cultura mediática y cultura alfabética. La preeminencia de la primera nos daría un lugar en la “sociedad de la información” mientras que la expansión de la segunda nos daría un lugar en la “sociedad del conocimiento”. Pero como estos términos son eufemísticos, por cuanto pretenden ser neutrales y hasta intercambiables, preferimos llamarlas “sociedades mediatizadas” y “sociedades alfabetizadas” respectivamente. Las primeras son aptas para ingresar en una sociedad global de la información; las segundas son las que están preparadas para entrar en la sociedad global del conocimiento. Sin embargo, como esto no ocurre al margen de la economía-mundo capitalista como moderno sistema mundial (Wallerstein, 1979), entonces estamos hablando de las posibilidades de la nación para ingresar en el capitalismo global, en el primer caso, y en el capitalismo cultural, en el segundo. Estamos hablando de pasar del capitalismo informacional (Castells, 1999) al capitalismo cultural, o del subdesarrollo al desarrollo.

¿Cómo “medir” el desarrollo de cada una estas culturas en relación con la sociedad? En este punto entramos en el análisis del proceso propiamente capitalista de modernización de las tradiciones culturales.

Estudios culturales y economía política. Situando el debate

Tanto la Economía Política (ep) como los Estudios Culturales (ec) son parte de la misma tradición académica llamada ciencias humanas. Podría decirse, siguiendo a Foucault, que deben su origen, la primera, al descubrimiento del trabajo que explica

la riqueza (1979, pp. 217 y ss.) y los segundos, al descubrimiento de la gramática que impone, literalmente, las formas a la representación (1979, pp. 228-232). En este mismo sentido, se puede decir que, en el momento presente, la ep tiene una mirada distinta sobre los mismos procesos culturales, mirada que se opone (en sentido estructural) a la mirada antropológica que es predominante en los ec.

Dentro de lo convencional en las teorías de la comunicación, se ha dado en llamar genéricamente economía política a todas aquellas tradiciones teóricas que se ocupan de los problemas macro de la cultura y la comunicación, es decir, al marxismo, al estructuralismo, al funcionalismo, a la teoría crítica y a la teoría informacional (Ferguson y Golding, 1998). Esta tipología se opone, por lo menos formalmente, al conjunto de teorías que se han clasificado dentro de la tradición de los estudios culturales y que para el caso específico de la educación, la comunicación y la cultura, incluyen lo que se ha denominado el movimiento intersubjetivo, las etno-metodologías y el viraje lingüístico, y cuyo centro de atención es el estudio de lo cotidiano (Mattelart y Mattelart, 1997, pp. 89 y ss.).

Entre las muchas versiones de la sociedad contemporánea, generadas desde la economía política y los estudios culturales, basados estos en el “giro lingüístico” (Barker, 2000, pp. 15-34), se ha ido produciendo una escisión entre, por un lado, los análisis centrados en la estructura social y económica y los problemas de redistribución y, por otro, los estudios centrados en los textos y los discursos y su preocupación por el reconocimiento (Fraser, 1998). Con las debidas precauciones, se puede pensar que una manera productiva de plantear la cuestión sería presentándola como el problema del reconocimiento socio-económico y la redistribución cultural, tendiendo así puentes entre la economía política de la cultura y los estudios culturales.

En efecto, mientras que desde la Antropología y las teorías culturales en general los procesos de producción, distribución, circulación y consumo de sentidos y significados se ven principalmente como procesos de mediación cultural (Hall, 1981, pp. 366-370), en la Economía política crítica estos mismos procesos se ven, sobre todo, como trabajo cultural, con todas sus implicaciones en cada una de las etapas. Estas dos miradas dan origen a dos discursos sobre la cultura que no son por necesidad contradictorios pero sí diferentes: en el primer caso, lo que se ve son los procesos de hegemonía y sus derivados: resistencia, evasión, parodia, resignificación, refuncionalización, etc.; en el segundo caso, lo que se ve son procesos de dominación y explotación con sus derivados: emancipación, igualdad, justicia, redistribución.

¿Cuáles son las cuestiones críticas que están en juego desde el punto de vista teórico y político? Sin pretender ser exhaustivos, se pueden enumerar algunas disyuntivas recurrentes en la discusión contemporánea y que necesitan ser resueltas: ¿redistribución o reconocimiento?, ¿igualdad o diversidad?, ¿integración o identidad?, ¿injusticia o diferencia?, ¿explotación o exclusión?

Cuando se trata de la educación, la comunicación y la cultura, estos problemas tienden a ser resueltos desde dos ópticas, ninguna de las cuales ha sido muy afortunada: como se sabe, la economía política de la comunicación y la cultura, en su versión vulgarizada, diría que la cultura es el producto de las condiciones materiales de existencia, o sea de las fuerzas productivas y las relaciones de producción; la cultura sería la superestructura de la base económica. Para esta economía política solo existiría entonces el primer polo de la dicotomía. Por otro lado, los estudios culturales, en su versión radical, basada en la corriente postmoderna y en el giro lingüístico, diría que la realidad material es una creación del lenguaje y de la cultura y que, por tanto, no existe algo como las bases materiales de la comunicación y la cultura. En este caso, solo existirían problemas relacionados con el segundo polo de la dicotomía.

Si la primera de estas versiones es un reduccionismo evidente, la segunda es un reduccionismo equivalente. En ambos casos parece subyacer una concepción de las bases materiales que tiende a confundirlas con las bases físicas y naturales, y una concepción de la cultura que tiende a reducirla a producciones espirituales conspicuas y particulares en vez de considerarla como sistemas simbólicos que informan la vida social.

Pero cuando se habla de la sociedad las cosas no suceden de esa manera: las bases materiales de la sociedad, tal como las propone el materialismo histórico, son las fuerzas productivas y las relaciones de producción y ambos componentes son producciones de los grupos humanos, lo que equivale a decir, creaciones culturales e históricas y, por tanto, en alguna medida necesarias y en alguna medida contingentes.

En estos términos, tomando prestado el esquema base-superestructura, se puede decir que la cultura es la base de la sociedad, por cuanto la reproducción material (la economía), la reproducción social (el poder) y la reproducción biológica (la familia y el parentesco), son organizadas humanamente, históricamente, es decir, culturalmente, de acuerdo con sistemas simbólicos particulares. Tanto la técnica y el trabajo, como las formas de propiedad, de poder y de parentesco, son respuestas culturales, son

productos de la cultura, son la cultura misma. En consecuencia, el estudio de la economía, o por mejor decir, de la vida económica y política, no puede prescindir del estudio de las bases culturales, de los sistemas de conocimientos y de valores que las sustentan.

Detrás de las desigualdades sociales y económicas hay ciertas trazas de desigualdad entre las culturas, entre los sistemas de conocimientos y valores que portan y con los que viven los sujetos de la desigualdad. Tratándose de un trabajo que pretende enfocar los problemas de la educación, la comunicación y la cultura desde el punto de vista de la economía política crítica (Golding y Murdock, 2000) —no toda economía política es necesariamente crítica—, lo esperable sería tratar de encontrar los rastros económicos y sociales de la desigualdad cultural. Sin embargo, hay también muchas trazas de desigualdad cultural en las desigualdades económicas y sociales. Por tanto, se trata de buscar los rastros culturales de la desigualdad económica y social. De esto pueden ocuparse complementariamente la economía política de la cultura y los estudios culturales.

2. Estudios culturales: cultura, comunicación y hegemonía

Es evidente la existencia de dos preocupaciones centrales cuando se aborda el problema de la cultura: la banalización del término por el uso fuera de los ámbitos académicos y la falta de consenso académico acerca de la cultura como categoría teórica (García, N., 2004).

La primera preocupación es una condición fundacional de las ciencias sociales. Desde sus inicios, Durkheim advertía sobre la dificultad que implicaba para la sociología tener que lidiar con los mismos términos que son de uso corriente en la vida común, los cuales, al ser desmitificados por la ciencia, necesariamente enfrentan al estudioso con la incomprensión, cuando no con la animadversión, de los agentes sociales.

Es, pues, obvio que el uso que se hace del término cultura en el periodismo, en la política y en la administración sea el del sentido común, y recordemos que en la lógica del sentido común no es necesario explicitar proposicionalmente el significado de las nociones. Este, por consiguiente, no constituye el problema al que nos estamos enfrentando. La preocupación sería válida si nuestro problema fuera, por ejemplo, ¿cuáles son las nociones de cultura que circulan en los diferentes campos de producción simbólica? Pero este no es el caso.

El segundo problema, el de la falta de consenso académico acerca de la categoría, es el que merece ser discutido. En Occidente se ha examinado bastante el concepto de “cultura”: desde “cultura” como cultivo de la propia cultura occidental, hasta “cultura” como condición mundo-vital del hombre; pasando por “cultura” como contenido (significado) y “cultura” como conducta, modo de vida o dimensión de lo social (institución y práctica). Pero incluso como categoría de las ciencias sociales, la discusión en torno a ella es recurrente. En 1976 ya R. Williams (1985, p. 87) se quejaba de que era “una de las dos o tres palabras más complicadas de la lengua inglesa” y señalaba las tres acepciones en que se usaba en las ciencias sociales (Williams, 1985, p. 90):

- i) el sustantivo abstracto e independiente que describe el proceso general de *desarrollo intelectual*, espiritual y estético;
- ii) el sustantivo independiente, bien sea usado de manera general o específica, que indica el *modo de vida* particular, ya sea de un pueblo, un período, un grupo, o la humanidad en general [...] iii) el sustantivo abstracto e independiente que describe las *obras* y las *prácticas* de la actividad intelectual y especialmente de la *artística*[...]. (Énfasis añadido)

Hoy volvemos a encontrar a la cultura “extraviada en sus definiciones”, según N. García, pero podemos decir que, con variaciones mínimas, permanece dentro de estas acepciones. Aquí se tratará de centrar la discusión en los siguientes aspectos de divergencia con otras lecturas: el etnocentrismo del término y la reducción a valores.

En cuanto al etnocentrismo del término, que constituye el centro de toda la discusión, es pertinente empezar con la siguiente inquietud:

Es significativo que la palabra “cultura” no tenga equivalente en la mayoría de las lenguas orales de las sociedades que habitualmente estudian los etnólogos. Esto no implica [...]

que estas sociedades no tengan cultura, sino que no se plantean la cuestión de saber si tienen o no cultura y menos aún de definir su propia cultura. (Cuche, 2004, p. 9)

Es decir, los occidentales les asignamos a los otros algo así como una cultura, la definimos y la comparamos con nuestra cultura occidental, que es donde nace el concepto de cultura (Cuche, 2004, pp. 9 y ss.). En otras palabras, es el pensamiento occidental el que nos permite hablar de cultura en otras sociedades y de todos los conceptos derivados de ella: multiculturalismo, interculturalidad, etnocentrismo, lenguaje, etc. Así mismo, ello nos impone hablar de conceptos asociados como identidad o subjetividad, asumiendo que son relevantes para otras sociedades basadas en otros valores éticos, en los cuales el individuo no es el centro de la atención y tal vez ni siquiera existe como unidad semántica.

Algunos no alcanzan a descentrarse en lo más mínimo y dan por hecho que la cultura occidental es “la cultura” por excelencia. Los textos convencionales, desde los más clásicos (Weber, A., 1960/2005) hasta los más contemporáneos (Schwanitz, 2005), entienden cultura y cultura occidental como términos intercambiables.

El segundo problema crítico que se encuentra en estas disertaciones sobre la cultura es su excesiva atención a las sustancias de contenido, y ni siquiera a todo contenido sino al contenido ético y político, en detrimento del contenido cognitivo y del contenido estético, es decir, el de las técnicas y el de los sistemas de símbolos.

Desde un punto de vista puramente teórico es necesario introducir aquí una divergencia con los estudios culturales: se trata de que la cultura debe ser asumida, en términos comunicativos, no solo como entramado de significados, sino también como lenguaje, es decir, como códigos y narrativas. “Cultura es el sistema de significados, actitudes y valores compartidos, *así como de formas simbólicas a través de las cuales se expresa o se encarna*” (Burke, citado por Zubieta, 2000, p. 34, énfasis añadido). Es decir, se hace necesario abordar ese segundo componente de la cultura, que tiene que ver con la estética, con las formas, y que resulta decisivo en los procesos de enculturación. Algo o mucho había adelantado ya en este sentido Williams (1982, p. 13) al considerar la cultura, ya no como el modo de vida de un pueblo, ni como el “espíritu conformador (los significados) constituyente de todas las demás actividades”, sino “como el sistema signifiante a través del cual necesariamente (aunque entre otros medios) un orden social se comunica, se reproduce, se experimenta y se investiga” (énfasis añadido). La afinidad semántica entre formas simbólicas y sistema

significante es evidente. Por eso es pertinente la aproximación del autor. El problema aquí es que, por un lado, un sistema social se debe al sistema significativo, que no se reduce a una sola lengua y, por otro, no hay otros medios en el sistema social que no dependan del sistema significativo (la lengua).

Todos estos vaivenes en la aproximación a la categoría “cultura” son apenas una muestra de lo difícil que resulta crear un mínimo consenso, ya no digamos interdisciplinario sino incluso dentro de cada disciplina. Así que, en términos estrictamente comunicativos, la cultura aquí se asumirá como un problema de códigos y, por tanto, su modelo es básicamente lingüístico. De suerte que al hablar de las culturas no se trata principalmente de grupos humanos ni de instituciones u organizaciones, tampoco de prácticas ni de objetos, sino de formas de codificación que son, por definición, arbitrarias y simbólicas.

En términos comunicativos, ¿qué es la cultura?¹

Cuando Foucault (1979, pp. 245 y ss.) sugiere que la episteme moderna y las ciencias humanas nacen en el momento en que se descubre el hombre como un ser que vive, trabaja y habla, es decir, cuando se descubre que detrás de las especies existe la vida, que detrás de la riqueza está el valor-trabajo y que, en vez de representación, el lenguaje es gramática, la cual impone las formas a la representación, tal vez habría podido agregar que todo lo que tiene que ver con el hombre es reflexivo, que la cultura es asintótica, es decir, que el objetivo siempre se desplaza porque la cultura no existe para suplir necesidades sino para buscar el sentido.

En otras palabras, en el hombre todo es metafísico: existe una sexualidad que va más allá de la reproducción y que tiene que ver con el parentesco y con la moral, o sea, una sexualidad no biológica, una metasexualidad; de lo contrario, no habría exogamia, ni matrimonio, ni, por supuesto, familia en sentido estricto. Existe un trabajo que va más allá de la simple apropiación o transformación de la naturaleza; en términos de Marx, el trabajo solo existe cuando el hombre construye instrumentos de trabajo, es decir, el trabajo humano es un metatrabajo, un trabajo para el trabajo (Bustamante, G., 2007). Finalmente, el lenguaje no solo existe como estructura y universo independiente de las cosas, sino que, además de permitir hablar de las cosas, el lenguaje permite hablar del propio lenguaje; el lenguaje humano (aunque suene

1 Una versión de este subcapítulo aparece en Narváez 2005b; algunos apartados en Narváez, 2004a y 2005a.

redundante) es sobre todo metalenguaje. De suerte que el intercambio de mujeres, el intercambio de bienes y el intercambio de signos en los que se resuelve la totalidad de la vida social (como lo señalara Levi-Strauss) no son respuestas a necesidades físicas, sino actividades organizadas simbólicamente, semióticamente (Eco, 1995, pp. 44-52). De no ser así, no habría ritos para el matrimonio, no habría estética en los instrumentos de trabajo y de guerra (Leroi-Gourhan, 1971, pp. 294-301) y mucho menos habría poesía en el lenguaje, tres producciones del todo inútiles desde el punto de vista de la funcionalidad.

Pero, ¿cómo se produce esa discontinuidad entre la necesidad y el sentido? Muchas de las disciplinas sociales se han planteado como una de sus preocupaciones el paso del animal al hombre, es decir, el paso de la naturaleza a la cultura. Tres son las principales versiones:

Según Leroi-Gourhan, el tránsito se da por lo que él llama la especiación étnica: “Si es exacto que la especie es la forma característica de agrupamiento animal y la etnia la del agrupamiento de los hombres, a cada uno de los cuerpos de tradición debe corresponder una forma de memoria particular” (1971, pp. 216-217). Esta forma de memoria peculiar en cada especie reposa en el instinto; “en los antrópodos, la memoria propia a cada etnia reposa sobre el aparato no menos complejo del lenguaje” (p. 216). De tal manera que el hombre no se hace tal en cuanto individuo, pero tampoco en cuanto especie, sino en grupo, y la posibilidad de agruparse pasa, siempre, por la comunicación, que son sus interacciones simbólicamente mediadas. Al mismo tiempo, la comunicación solo es posible por y dentro de un sistema de símbolos; y el principal en los humanos, en las etnias, es el lenguaje. Aquí la cultura es una tecnología de los sistemas simbólicos (Foucault, 1996).

Quien más ha avanzado por el camino de fijar la diferencia esencial entre naturaleza y cultura ha sido sin duda Levi-Strauss (1985, p. 41) desde la antropología.

¿Dónde termina la naturaleza? ¿Dónde comienza la cultura?
Sostenemos, pues, que todo lo que es *universal* en el hombre corresponde al orden de la *naturaleza* y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la *cultura* y presenta los atributos de lo relativo y de lo *particular*. (Énfasis añadido)

Levi-Strauss encuentra que existe una norma que, siendo tal, sin embargo es universal, es decir, existe en todas las comunidades humanas. Se trata de la exogamia o la prohibición del incesto. ¿En cuál de estos dos órdenes se sitúa la prohibición del incesto? La respuesta obvia sería que, tratándose de una norma o institución, se sitúa en el de la cultura. Pero el mismo autor advierte que “la prohibición del incesto se encuentra, a la vez, en el umbral de la cultura, en la cultura y, en cierto sentido, es la cultura misma” (1985, p. 45). No obstante, ello no anula la hipótesis central: el hecho de que se sitúe justamente en el punto de transición lo que hace es confirmar que a partir de la exogamia podemos hablar de cultura. Aquí la cultura se erige a partir de una norma o una institución. ¿Podríamos decir, a partir de una tecnología del poder o de una tecnología del yo? Es más factible lo primero, puesto que no es segura la universalidad del sujeto, la posibilidad de que el yo como sujeto exista en todas las culturas (Foucault, 1996).

Marx y Engels (1973, pp. 66 y ss.) han establecido que lo que marca el paso del animal al hombre, en términos económicos, es el trabajo; entendiendo por tal el proceso consciente y premeditado que arroja como resultado la construcción de instrumentos o herramientas de trabajo, no importa cuán rudimentarios sean estos en principio:

El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en el que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción el intercambio de materiales con la naturaleza [...] es la condición general del intercambio de materiales entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual. (Marx, 1977, p. 136)

Una condición general de lo humano sería entonces el trabajo, pero, aunque parezca paradójico, lo natural en la vida humana es lo cultural y lo que hace cultural al trabajo es su carácter particular, o sea que, en principio, existen tantos sistemas técnicos, tantas formas de intercambio entre el hombre y la naturaleza, como grupos humanos en la tierra (Santos, 1996, p. 134). La cultura nace aquí a partir de las tecnologías de los sistemas de producción (Foucault, 1996).

Tenemos, pues, la vieja trilogía habermasiana: la vida humana como el conjunto de trabajo, lenguaje e interacción. Pero, ¿qué es el lenguaje si no el producto y la

condición de la interacción?, ¿y qué es la interacción si no la acción lingüísticamente mediada?, ¿y qué es el trabajo si no una forma de interacción? Siendo así, no puede haber trabajo e interacción sin lenguaje, por tanto, no hay vida humana, es decir, cultural, sin lenguaje.

Dos grandes discusiones han atravesado el problema de la cultura en su constitución como objeto científico: la primera, la de la particularidad en supuesta oposición a la universalidad de la cultura; la segunda, la de la relación cultura y sociedad y el cambio cultural o cambio social. Sobre la primera, hay una falsa dicotomía, pues la universalidad de la cultura, como característica inalienable de los grupos humanos, no es contradictoria con la cultura particular de cada grupo, incluso con la incommensurabilidad entre ellas, en tanto que para que una cultura pueda ser considerada tal debe tener unas características compartidas con otras que la hagan digna de ese nombre y, por tanto, con ello deviene en universal conceptual, una de las características del pensamiento occidental y del pensamiento científico. Las culturas son particulares como las lenguas.

Por tanto, habría que poner en cuestión un punto de partida del cual se desprenden consecuencias para el entendimiento de la educación, la subjetividad y la socialidad: el problema de lo filo-genético y de lo onto-genético (cfr. Ávila, 2007, p. 43). Este no aplica para la cultura, pues no existe una cultura universal, de toda la especie, ni tampoco una cultura individual, que no sea compartida por un grupo, por pequeño que sea. Todas las culturas son étnicas, de grupo. Lo que existe entre los seres humanos es, por tanto, la etno-génesis, y esa es la discusión antropológica: ¿cómo se originan las diferentes culturas étnicas? Dentro de estos parámetros se produce lo que llamamos educación, comunicación, subjetivación y socialización del individuo; aunque está en discusión si el sujeto, como nosotros lo entendemos, existe fuera de la cultura occidental, es decir, como conversión en agente. El hecho es que toda educación, como enculturación, y toda comunicación es étnica y el sujeto es siempre un sujeto étnico.

Sobre la segunda discusión, habría que plantearse la siguiente pregunta: ¿son los hombres los que pertenecen a las culturas o son las culturas las que pertenecen a los hombres? En otras palabras, ¿son los individuos los que se apropian de algunas culturas?, ¿o son los grupos los que se apropian de los individuos y los hacen sujetos? En el primer caso, subsiste la confusión entre cultura y grupo social y, por tanto, entre cambio cultural y expansión o contracción social de una cultura (cambio de época como cambio de cultura); en el segundo caso, las culturas existen como sistemas

simbólicos adquiridos socialmente por los hombres y, por consiguiente, susceptibles de expandirse por diferentes grupos o perder vigencia, sin que ello implique cambio cultural intrínseco alguno (cfr. Cuche, 2004, cap. 3).

Esta flexibilidad del concepto de cultura, y especialmente su desprendimiento de grupos específicos, es lo que permite el uso de nociones como aculturación (ad-culturación), inculturación, enculturación, deculturación, etnocidio, etc., las cuales hacen referencia a procesos de adquisición, combinación, cambio o algo parecido de recursos culturales, pues si las culturas no fueran independientes de los grupos y de los sujetos, no habría necesidad de adquirirlas, de aprenderlas, no habría necesidad de la educación. Aquí vuelve la pregunta sobre si existen culturas sin sujetos a lo que hay que responder ¿existen sujetos sin culturas?

Y es precisamente esta independencia, por lo menos analítica, entre sujeto y cultura —o entre grupo social y cultura— lo que inquieta a los estudiosos y por eso empiezan a aparecer términos que puedan dar cuenta de la falta de correspondencia entre unos y otros: nos referimos a “mestizaje” cultural, “simbiosis”, “criollización” y “sincretismo” (Cuche, 2004, p. 84), además de “hibridación” y “palimpsesto”. Pero vuelve a surgir la pregunta: ¿dónde se produce el mestizaje o la hibridación?, ¿en los grupos y en los individuos o en las culturas? Si es en los hombres no es un asunto estrictamente cultural sino social; si es en las culturas, es decir, en los sistemas simbólicos, hay que ver cuáles son las nuevas formas de codificación que surgen para hablar de otras culturas. Los que se enculturán, se educan, son las sociedades y los individuos, no las culturas. En ello consistirían la educación, la comunicación, la subjetivación y la socialización.

La cultura como código

Hasta aquí es claro que la cultura es un rasgo típicamente humano, antropológico, y que, aunque tiene que ver con la naturaleza biológica del hombre, es diferente porque, además de tener un cerebro, el ser humano tiene una mente. El hecho de que la mente humana y la capacidad del lenguaje tengan que ver con cierta disposición biológica consistente en un sistema nervioso central y una posición elongada del cuerpo (Llinás, 2003, pp. 261-285), o con la posición erguida, o con el desarrollo del cerebro, o con el uso de la mano (Engels, 1973), hace muy popular la teoría organicista del reflejo. Pero justamente por tratarse de que el hombre tiene una mente, esto significa que

Las ideas o proposiciones [...] son fruto de la traslación o reflexión de los hechos del mundo exterior. El término que los técnicos en comunicación utilizan para denominar la sustitución de un tipo de hecho por otro —en tal forma que el suceso sustituido puede en cierto sentido representar al otro— es el de codificación. (Bateson, 1965, p. 142)

Aunque esta pretende ser la versión mentalista de la codificación, los conceptos traslación y reflexión sugieren un fuerte determinismo del mundo físico sobre el mental. Sin embargo, si se entiende reflexión, no en el sentido de reflejo sino en el sentido de “respuesta interpretativa”, significativa o diferida, que es la característica de la comunicación humana, entonces sí hay aquí una propuesta culturalista. El caso es que si no se codifican de la misma manera los mismos hechos es porque no es el objeto el que determina la representación sino el sistema de representación el que impone sus formas a aquel.

Si el sentido exacto de la palabra codificación es transformación (Bateson, 1965, p. 142), tiene que haber unas reglas que permitan tal paso. Esas constantes de la codificación son, primero, la sistematicidad, o sea la correspondencia entre lo interno (mental) y lo externo (la expresión), de suerte que el sistema de representación solo recoja los rasgos pertinentes de lo representado; segundo, que se mantengan las relaciones entre los elementos seleccionados en cada sistema, ya sean espaciales, temporales o lógicas, independientemente de que unas se puedan representar en términos de otras (espaciales en temporales, por ejemplo).

Bateson (1965, pp. 143-44) sugiere que lo que pasa con la codificación en las máquinas puede servir para tratar de entender lo que sucede con la codificación humana. En aquellas encuentra tres tipos de codificación:

- a) Digital: en la que “el input difiere total y profundamente de los hechos externos en los cuales la máquina está ‘pensando’ [...] es necesario tener un ser humano que codifique los hechos exteriores en términos de sus relaciones numéricas”; b) Analógica: en la que “los sucesos externos acerca de los cuales la máquina está pensando, se hallan representados dentro de ella por un modelo reconocible”; y c) Gestáltica: en la cual las máquinas “pueden identificar las relaciones formales entre los objetos y hechos del mundo externo y

clasificar a los grupos de tales hechos de acuerdo con ciertas categorías”.

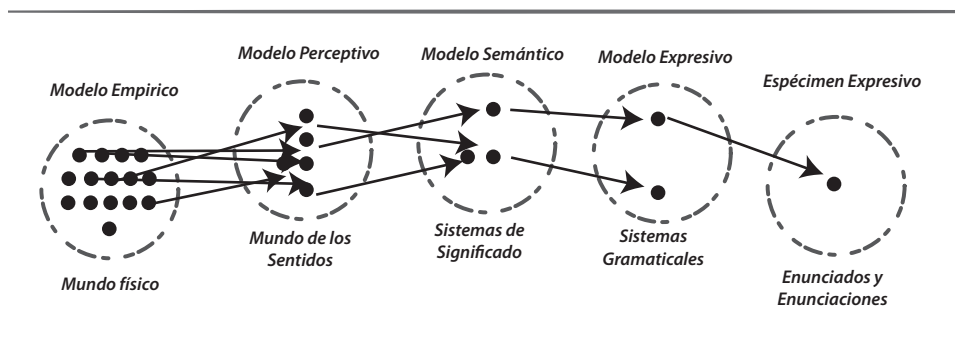
En el primer caso tenemos un sistema de codificación exclusivamente sintáctico, completamente abstracto y simbólico, compuesto por unidades discretas, no significativas, y unas reglas combinatorias que permiten construir algún tipo de expresión significativa; en el segundo caso nos encontramos con una representación figurativa en la cual las formas de la representación y de lo representado tienen alguna correspondencia, principalmente espacial; en el tercer caso, lo que tenemos es una abstracción de rasgos significativos, que permiten la identificación, ya no de objetos, como en el modelo analógico, sino de relaciones. El equivalente sería el concepto o la clase.

Se supone entonces que la mente humana procesa algún tipo de dato para producir una transformación de las cosas y hechos del mundo en equivalentes simbólicos de los mismos. Ese proceso, como lo relata Eco (1995, pp. 348-358), consta más o menos de los siguientes pasos: i) existe un modelo empírico que corresponde a los objetos y hechos del mundo externo; ii) sobre este se construye un modelo perceptivo que es siempre más limitado que el empírico, puesto que solo contempla los elementos seleccionados por la percepción y no todos los existentes; iii) sobre el modelo perceptivo se construye un modelo semántico, es decir, una selección de rasgos pertinentes al concepto, y por tanto, más limitado o en todo caso distinto del modelo perceptivo (está incluida la mente, no solo el cerebro). Hasta aquí tendríamos lo que en términos informacionales llamaríamos el input. La parte del modelo correspondiente al output se compondría de dos pasos: iv) el tipo expresivo, consistente en el sistema de representaciones realmente existentes, es decir, los sistemas semióticos de toda índole (sistemas expresivos), más ricos o más empobrecidos que los anteriores pero en todo caso distintos; y v) los especímenes expresivos, todas las emisiones particulares, basadas en el modelo expresivo y que pueden ser inéditas o genéricas, pero que generalmente están asociadas a la creatividad (diagrama 2.1).

En el centro de toda esta cadena de transformaciones está pues el sistema semántico, la clave del simbolismo ¿quién determina a quién? Esta versión todavía parece un tanto organicista, pues sugiere que los modelos semánticos se forman de una selección de rasgos pertinentes obtenidos de la percepción del mundo empírico. De ahí se pasa a la expresión en tal manera que los elementos transmitidos, en otro material y en otra forma, resultan distintos a lo realmente existente, debido a las limitaciones de la percepción. “Las formas de creación de significado accesibles a los seres humanos de cualquier cultura están limitadas de dos maneras cruciales. La primera es inherente a

la propia naturaleza del funcionamiento mental humano [...]” (Bruner, 2000, p. 34). Aquí se refiere a limitaciones biológicas.

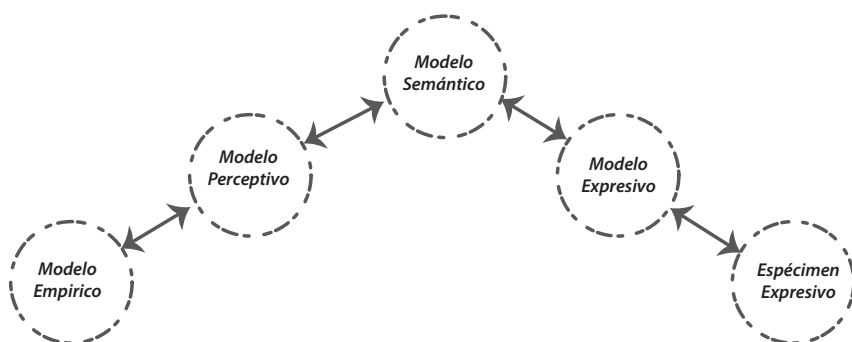
Diagrama 2.1. Proceso de codificación (empírico)



Fuente: Elaboración del autor basado en Eco (1995, pp. 353-359).

Pero, ¿no puede ocurrir lo contrario? Es decir, ¿no puede estar determinada la percepción precisamente por los constreñimientos del sistema gramatical o sea que dicho sistema imponga las limitaciones al modelo perceptivo? “La segunda [limitación] incluye aquellas constricciones impuestas por los sistemas simbólicos accesibles a las mentes humanas en general —límites impuestos, digamos, por la propia naturaleza del lenguaje—” (Bruner, 2000, p. 36). Estas últimas, las limitaciones del lenguaje, la capacidad de selección del mismo, es lo que interesa desde la cultura y la comunicación (diagrama 2.2).

Diagrama 2.2. Proceso de codificación (semántico)



Fuente: Elaboración del autor.

Si aceptamos, como lo propone Geertz (1997, p. 20) que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido”, y que “la cultura es esa urdimbre y el análisis de la cultura debe ser por lo tanto [...] una ciencia interpretativa en busca de significaciones”, la pregunta que surge aquí es la siguiente: ¿de dónde aprendemos esos sistemas de significados, del modelo empírico o del modelo expresivo? Más exactamente, cuando nos integramos al mundo social, que es al que se integra el hombre, ¿qué es lo que percibimos?, ¿los objetos y las relaciones del mundo empírico o el lenguaje y las relaciones sociales? (Secuencia derecha o secuencia izquierda del diagrama 2.2).

Desde el punto de vista comunicativo, lo que percibimos en primer lugar no es el mundo físico sino los sistemas simbólicos, es decir, las codificaciones del mundo. Para efectos de la comunicación lo importante son los modelos expresivos, por un lado, y los modelos semánticos, por otro. Por tanto, la codificación consiste en la transformación de unidades del sistema semántico en unidades del sistema sintáctico y, desde luego, el proceso contrario. La comunicación es así un proceso de significación. Lo importante no es si los sistemas de comunicación, las codificaciones, tienen valor de verdad, en el sentido de si hay correspondencia con el mundo empírico, sino si las codificaciones tienen valor de significación, es decir, si las podemos entender, si tienen sentido (diagrama 2.3).

Diagrama 2.3. Proceso de codificación (expresivo)



Fuente: Elaboración del autor.

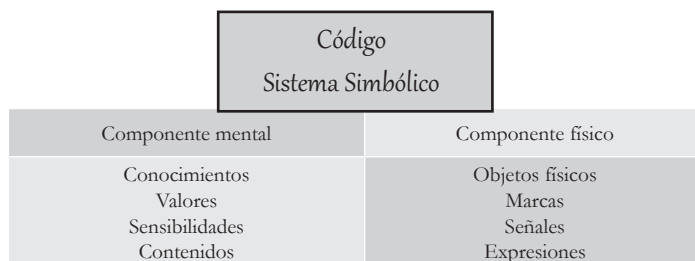
¿Cómo se establecen esas transformaciones del sistema semántico en sintáctico? ¿Cómo se pasa del modelo semántico al modelo expresivo? Aquí entonces encontramos una cierta correspondencia entre el modelo de las máquinas descrito por Bateson y la propuesta de Peirce, según la cual se producen tres tipos de transformaciones o codificaciones: por contigüidad, por semejanza y por arbitrariedad, los cuales dan origen a tres clases de “signos”, respectivamente, índices, iconos y símbolos (Peirce, 1987, pp. 250-251).

El símbolo como unidad de la cultura

Aquí es importante la diferencia que plantea Cassirer (1993, p. 63), para quien los signos, como señales, no son más que partes del mundo físico del ser, mientras que “el símbolo es una parte del mundo humano del sentido”. Esto pone a los signos, como señales, en el modelo empírico y a los símbolos en el modelo expresivo, los primeros como algo dado por la naturaleza y los segundos como contruidos en la cultura. En cualquier caso, lo que importa, por ahora, es que en el mundo de la cultura los signos físicos tienen una función simbólica, es decir, de representación “de relaciones aisladas consideradas en su sentido abstracto [...] no dependientes de datos sensibles concretos” (Cassirer, 1993, p. 66). El símbolo viene a ser algo así como una señal que tiene detrás una cadena de relaciones abstractas.

En vista de que no hay un concepto unificado de símbolo (ver Narváez 2005a, 2005b) aquí se propone un concepto general de símbolo, como objeto, artefacto, fenómeno o representación expresiva de una cultura, que acarrea consigo un sentido, independientemente de si su significado es unívoco o plural, racional o emocional, evocador o indicativo; independientemente de si se le puede atribuir un único significado o una “nebulosa de contenido”. En palabras de L. White (2001, p. 32) “un símbolo puede ser definido como una cosa cuyo valor o significado le es atribuido por quienes lo usan [...] El significado de los símbolos [...] es atribuido por organismos humanos a cosas o eventos físicos, los cuales por esa razón devienen símbolos”. Esto quiere decir que el símbolo no solo es el elemento básico de la cultura sino que es la misma cultura la que lo crea al atribuirle el significado y al darle forma. La cultura entonces se puede representar esquemáticamente de la siguiente manera (esquema 2.1):

Esquema 2.1. Cultura como código



Fuente: Elaboración del autor.

El símbolo trae consigo una carga metafísica que son los componentes de la cultura, de suerte que cuando se captan los símbolos se están captando, con mayor o menor intensidad, con más o menos primacía, lo que podemos resumir en su orden como la lógica (forma de conocer), la ética (forma de valorar) y la estética (forma de sentir y percibir) de una cultura en particular. Todo ello, desde luego, se halla de forma indiferenciada en los símbolos y la posibilidad de percibirlo se encuentra en las competencias del usuario, en el grado de familiaridad o extrañeza que mantenga con la cultura.

¿Cuáles son las fuentes de sentido de una cultura? La cultura es el conjunto de los saberes específicamente humanos. Partiendo de la separación analítica moderna entre ciencia, moralidad y arte como esferas separadas (sobre lo cual volveremos), se puede hacer una generalización mayor y sugerir que todos los saberes que componen una cultura corresponden a una lógica, una ética y una estética, las cuales existen, como sentidos, más allá del sistema físico de expresión. Así, podemos distinguir tres tipos de saberes que, sin embargo, no son visibles o identificables sino a través de algún sistema gramatical: a) los saberes técnicos; b) los saberes prácticos; y c) los saberes estéticos (esquema 2.2).²

Esquema 2.2. Componentes de la cultura

Lógica	Ética	Estética
-Mitos -Conocimientos naturales -Técnica de recolección y producción -Técnicas de reproducción biológica	-Mito -Poder -Jerarquía social -Convivencia -Parentesco	-Mito -Oralidad -Relatos -Ritos -Iconismo

Fuente: Elaboración del autor.

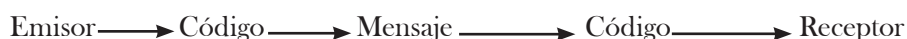
Lo que hace posible esa apropiación de la cultura, lo que llamamos la competencia cultural del sujeto, no es más que su grado de apropiación del código de representación presente en ella, o sea, la capacidad de transformar los componentes mentales en físicos y viceversa. Por eso las culturas se entienden como códigos.

² Esta separación parece debérsele a Kant, pues, según Cassirer (1998, p. 19), esto fue lo que abordó “en las tres Críticas. El ser científico natural-matemático, en su concepción e interpretación idealistas, no agota toda la realidad ya que está lejos de contener toda la actividad y espontaneidad del espíritu. En el reino inteligible de la libertad, cuya ley fundamental desarrolla la *Crítica de la razón práctica*, en el reino del arte y en el reino de las formas naturales orgánicas, tal como se expone en la *Crítica del juicio* (estético y teleológico), aparece un nuevo aspecto de la realidad” (énfasis añadido). “La crítica de la razón se convierte así en crítica de la cultura” (p. 20).

La comunicación

El proceso de comunicación

Para intentar una explicación de la manera como se comunica dentro de una cultura se toma como base un esquema del proceso de comunicación que, segmentado en abstracto y simplificado al máximo, se puede reducir a la siguiente secuencia:



Como se ve, este esquema se reduce a dos tipos de componentes: agentes y textos. Vamos a obviar otros elementos que intervienen en el proceso y que tienen relevancia especialmente desde la teoría de la información, pero no demasiada desde un punto de vista culturalista, como pueden ser: a) la fuente, de donde el emisor selecciona la información que desea transmitir; b) el canal, o dispositivo físico a través del cual se transmite aquella información; y c) el ruido, o conjunto de señales ajenas a la información pertinente que impiden que esta se transmita de forma eficiente (Shannon, 1948).

Se asume, desde un enfoque comunicativo, que el receptor no es, como en la teoría de la información, un aparato, sino una persona o grupo que hace las veces de intérprete. Por tanto, en este esquema, aunque simplificado, no basta con que exista un emisor que codifique los mensajes y un receptor que los descodifique, sino que ambos deben compartir el mismo código cultural que les permita dar respuestas interpretativas recíprocas, pues si los públicos receptores fueran meros descodificadores de señales bastaría con darles una instrucción sobre lo que deben entender por cada señal captada. En tal caso, la “recepción” humana no se diferenciaría de la que realizan los aparatos mecánicos. Pero como los públicos reciben los mensajes mediáticos con y desde sus competencias culturales, desde sus marcos cognitivos y sus condiciones sociales, y desde sus capacidades de codificación, entonces las “lecturas” suelen ser diversas, oscilando entre lo que Stuart Hall (1999, pp. 51-61) llama una lectura hegemónica y una lectura oposicional, pasando por una lectura negociada.

Por otro lado, las condiciones de emisor y receptor no son sustanciales sino relacionales, es decir, si ambos comparten un mismo código, aunque con distintos niveles de apropiación y, por tanto, con distintos niveles de desempeño, ambos están potencialmente en condiciones de ser lo uno y lo otro al tiempo. El hecho de

que alguien se perpetúe como emisor y otros como receptores, es una situación que obedece a constreñimientos extra-comunicativos, o sea que no dependen del código sino de la relación social o institucional en que se desarrolla la comunicación, la cual, a la vez, influye en las competencias de grupos sociales o grupos profesionales para producir codificaciones, como efecto de, o respuesta al, desafío comunicativo. Como dice Wolf:

De esta asimetría se deriva la diversa cualidad de las competencias comunicativas de emisores y receptores (saber hacer frente a saber reconocer) y la articulación diferenciada (entre emisores y receptores) de los criterios de pertinencia y de significatividad de los textos de los mass media. (1996, pp. 143-144)

Es aquí donde se hace pertinente la pregunta: ¿Cuáles son los discursos que ponen en juego los medios masivos que los hacen coincidentes con los códigos culturales de esa gran mayoría de la población? ¿Cuáles son los que pone en juego la institución escolar?

Veamos. Un proceso de comunicación se puede descomponer de manera analítica, aunque no en la práctica de la comunicación cotidiana, por lo menos en tres procesos: a) un proceso de información; b) un proceso de significación; y c) un proceso de comunicación, en sentido estricto (Schram, 1977). Weaver (1972, pp. 33-34) hablaría de un nivel técnico, otro semántico y uno influyente, respectivamente. Es decir, al proceso de comunicación subyace un proceso de significación y un proceso de información.

El proceso de información es el acto de transmisión de señales, entendiendo por tales un conjunto de unidades físicas (auditivas, visuales, táctiles, etc.), las cuales son empíricas, sensoriales, susceptibles de ser captadas por los sentidos y también de cuantificar, almacenar, ordenar, clasificar y, desde luego, transmitir (Eco, 1995, pp. 41-42). Dichas unidades devienen en el sistema de las expresiones, según Eco. Están regidas por reglas de disposición, de ordenación espacial o temporal, las cuales las convierten en un sistema sintáctico. Dichas reglas sintácticas son las que hacen posible su combinación de diferentes maneras para componer textos, los que a su vez tienen existencia material independiente de los sujetos que los crean.

En el proceso de significación, por su parte, entran en juego, tanto desde el punto de vista del emisor como del receptor, ya no unidades físicas, sino unidades culturales o unidades semánticas, las cuales son abstractas, mentales; no son susceptibles de ser captadas por los sentidos sino que exigen un ejercicio de intelección. “El significado de un símbolo sólo puede ser captado por medios no sensoriales” (White, 2001, p. 32). Estas unidades no pueden ser, pues, cuantificadas sino dotadas de sentido, comprendidas. Dichas unidades constituyen el sistema de los contenidos, si nos atenemos a Eco, y portan el sentido del símbolo. Estas unidades culturales están regidas por reglas de ordenación, de jerarquización y, en general, de relación en forma de ejes semánticos, los cuales componen un sistema semántico. Ese carácter de sistema permite que las diferentes unidades semánticas sean organizadas para producir los mensajes. El proceso de significación es, pues, el proceso de intelección del mensaje, el cual, dicho sea de paso, solo puede suceder en la mente de cada sujeto.

Hasta aquí hemos mostrado que, por lo menos en abstracto, tanto el sistema sintáctico como el sistema semántico tienen existencia independiente el uno con respecto al otro. Sin embargo, en la práctica comunicativa no pueden estar separados. Todos los mensajes, para ser emitidos o recibidos, tienen que tener una existencia material, una forma física, perceptible por los sentidos, “de otra manera no podrían entrar en nuestra experiencia” (White, 2001, p. 32). Es decir, toda unidad o conjunto de unidades semánticas debe estar envuelta, por así decirlo, en una unidad o conjunto de unidades sintácticas, por ejemplo, un concepto en una palabra.³ La correspondencia entre determinada unidad sintáctica y determinada unidad semántica no es algo que esté predeterminado por la naturaleza sino que se establece por convención, ya sea por el uso y la costumbre o por la prescripción y la normatización. Y esa convención, que hace corresponder a determinadas unidades sintácticas determinadas unidades semánticas, es lo que se llama, rigurosamente hablando, un código de comunicación. De ahí que el primer código de comunicación en términos de uso y efectividad sea la lengua, puesto que todos o por lo menos la mayoría de los conceptos lógicos (conocimientos del mundo), éticos (valores y normas de convivencia) y estéticos (sensibilidades), de una cultura, tienen una equivalencia en el léxico de la respectiva lengua. La lengua, pues, como expresión concentrada de la cultura, tiene que tener los mismos campos semánticos que esta.

De esto se desprende entonces que el proceso de comunicación propiamente dicho implica a la vez una coenunciación de expresiones y sus respectivos contenidos y

³ De ahí el concepto de informar que etimológicamente no es más que dar forma.

que solo puede darse entre sujetos o comunidades que comparten el mismo código cultural, es decir, el mismo sistema simbólico. Estos códigos son los que permiten construir los diferentes discursos sobre la realidad natural o social; en otros términos, construir la cultura, el mismo sistema de símbolos. A partir de ahí puede entenderse la sentencia de Geertz (1997, p. 20): “el análisis de la cultura ha de ser [...] no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”.

Es necesario aclarar, no obstante, que la construcción de la cultura no es un proceso inductivo de acumulación de codificaciones fragmentadas. Al contrario, la cultura, como hecho social, es el código (la gramática), es el marco dentro del cual se producen los procesos de codificación (los textos), es la que los legitima y les da sentido. La diferencia es que la cultura existe como un todo indivisible y permanente (que no es lo mismo que invariable) mientras que los actos de actualización del código pueden descomponerse y recomponerse permanentemente, a través de las prácticas.⁴ Por tanto, cabe decir que la cultura existe, se desarrolla, se transforma y sobrevive gracias a la comunicación que no es más que el conjunto de las interacciones.

Esta explicación, es decir, la mera relación entre expresión y contenido, no basta para explicar las coincidencias o la sintonía entre las culturas populares y la cultura hegemónica en los procesos de comunicación. Cuando se comunica no solo se intercambian sustancias, es decir, expresiones y contenidos, sino, sobre todo, formas, las formas de producirlos.

La sustancia y la forma de la cultura

Es a Hjelmslev (1984, pp. 73-89) a quien le debemos la aplicación de estos dos conceptos aristotélicos al análisis del lenguaje. Esta distinción resulta necesaria para explicar los cambios culturales, reales o supuestos, que se están produciendo hoy debido a la sofisticación técnica de los procesos de información y comunicación. Para matizar la afirmación sobre las transformaciones culturales, empecemos por describir los sistemas culturales no solo como expresión y contenido sino como sustancia y forma de cada uno de estos componentes.

4 Por eso dice Hjelmslev (1984, p. 154) que “la lengua tiene la posibilidad de hacer afirmaciones falsas, inconsecuentes, imprecisas, feas y contrarias a la ética, así como verdaderas, consecuentes, precisas, hermosas y acordes con la ética”. Para hacer lo uno y lo otro, lo que se tiene que conservar es la gramática que permite hacer tales afirmaciones.

Esquemáticamente, un sistema cultural (que para este caso es también un código de comunicación) estaría conformado por cuatro componentes en vez de dos, así (esquema 2.3):

Esquema 2.3. Estructura de la cultura

Código	Forma	Sustancia
Expresión	“Forma de la expresión”	“Sustancia de la expresión”
Contenido	“Forma del contenido”	“Sustancia del contenido”

Fuente: Elaboración del autor.

Los cuales, en el caso de la lengua, se manifestarían de la siguiente manera (esquema 2.4):

Esquema 2.4. Estructura de la lengua

Expresión	Sustancia	Sonido	Fonética
	Forma	Fonemas	Fonología
Contenido	Forma	Reglas combinatorias	Sintaxis
	Sustancia	Significados	Semántica

Fuente: Elaboración del autor.

Como se puede ver, si miramos las sustancias, el sonido es una sustancia expresiva común a todas las lenguas, por tanto, no hace una diferencia. Así mismo, los significados son más o menos comunes a todas las lenguas, pues las grandes unidades significativas no difieren sustancialmente entre una lengua y otra, como ocurre por ejemplo con los mitos de origen del universo y del hombre, lo natural y lo sobrenatural, la vida y la muerte, etc. En cambio, cuando miramos las formas, encontramos que los fonemas sí son diferentes, en número y en forma, entre una lengua y otra (21 en español y 42 en portugués, por ejemplo); así mismo, las reglas combinatorias que permiten construir unidades con sentido, difieren tanto que hacen casi imposible la transposición exacta de una lengua a otra. Estas formas son las que impiden entenderse a hablantes de distintas lenguas. Así que adquirir una lengua es sobre todo adquirir sus formas. Lo mismo ocurre con las culturas en general.

Pero, específicamente ¿a qué nos referimos con el concepto de forma? Existen por lo menos cinco formas dicotómicas de entender la “forma” en teoría estética: a) la forma como disposición de elementos, que son su opuesto y lo que se dispone; b) la forma como estímulo a los sentidos, cuyo opuesto es el contenido; c) la forma como contorno de un material (que es la sustancia); d) la forma como esencia conceptual o

entelequia, que se realiza en objetos accidentales; y e) la forma como contribución de la mente a los objetos, cuyo opuesto sería la experiencia (Tatarkiewics, 1995, p. 254).

Todas estas versiones son de uso común en la comunicación y en la pedagogía debido al gran peso que en ambos procesos tienen los contenidos, en los cuales suele hacerse énfasis como si pudieran ser independientes de su presentación sensible. Sin embargo, aquí tenemos que enfocarnos, sobre todo, en las versiones c y a de la forma.

Empezamos por la acepción c de la forma, que da la apariencia a la a materia, por cuanto hay que partir de la base, como ya lo vimos, de que cualquier contenido tiene que tener una existencia material, o sea una materia accesible a los sentidos, para poder ser percibido, la cual, en el caso de la lengua, es el sonido, pero en el caso de los demás sistemas semióticos puede ser cualquier material. A este material le llamamos sustancia de la expresión y, por tanto, la forma es lo que convierte a un fragmento de cualquier material en algo susceptible de portar las claves que permiten volverlo significativo. O sea que aquí la forma c equivale a forma expresiva.

En el caso de la forma a, esta puede referirse a las dos formas de todo sistema simbólico. Por un lado, puede referirse a elementos como las partes de un material fragmentado cuyos fragmentos deben disponerse de alguna manera para producir expresiones; en este caso, estaríamos ante la forma de la expresión. Por otro lado, puede referirse a unidades significativas fragmentadas y puestas en relación de alguna manera, con arreglo a alguna norma, para producir otras unidades significativas (discursos); estaríamos ante la forma del contenido. En ambos casos estamos ante elementos (fragmentos de expresión o de contenido) cuya organización es una estructura, que es a lo que se refiere la disposición de las partes como proporciones, como números, como regularidades, etc. Esto es lo que la hace agradable. Según San Agustín, “sólo la belleza agrada; y dentro de la belleza, las figuras; en las figuras, las proporciones; y en las proporciones, los números” (citado en Tatarkiewics, 1995, p. 256). Estas dos versiones, de manera complementaria, son las que nos sirven para explicar los componentes culturales y por consiguiente comunicativos.

Ahora bien, los mismos componentes lingüísticos, en el caso de los demás sistemas semióticos, se descomponen de manera parecida pero más extensa:

La sustancia de la expresión

Estaría constituida, tanto por los materiales físicos con base en los cuales se produce la expresión, como por los instrumentos, también físicos, a través de los cuales se produce. Es el continuum material manipulado en la producción de cualquier expresión. Este es, de lejos, el factor más dinámico de todo el sistema cultural. Así, por lo menos en Occidente, tenemos una larga historia de producción de sustancias textuales correspondientes a diversos estadios técnico- económicos: tenemos la materia fónica, en primer lugar, o sea los sonidos emitidos por el hombre; así mismo, los gestos y los movimientos del cuerpo que se utilizan para significar en los rituales, ambos aunados al lenguaje. En principio, la sustancia es el propio cuerpo, no solo por sus gestos y movimientos, sino como soporte físico de representaciones gráficas, de la misma manera que se usan como soportes otras superficies como las paredes de las cavernas, las piedras e incluso los propios instrumentos de trabajo y de caza, para lo que se utilizan como instrumentos la propia mano y los tintes naturales, entre otros recursos.

Pero luego pasamos a materiales y superficies contruidos o modelados expofeso para fijar expresiones: así, tenemos la tabla de arcilla y la cuña que sirve para imprimir la tablilla; tenemos el pergamino y el papiro y los estiletes y las plumas para escribir; tenemos la tela y la paleta y los pinceles, junto con las pinturas producidas por mezclas químicas; tenemos, luego, el papel asociado a la tinta y los tipos de imprenta. En épocas más recientes, tenemos la película de celuloide y la cámara fotográfica y cinematográfica; tenemos la cinta magnética de los casetes de audio y video; tenemos la pantalla y el teclado con sus presencias y ausencias de impulsos eléctricos. Tenemos, pues, una evolución técnica de los materiales expresivos que ha llegado incluso a hacer uso de objetos cotidianos para convertirlos en expresiones, en algunas propuestas de arte contemporáneo como las instalaciones, e incluso se ha llegado a hacer uso del cuerpo y la acción humana como sistemas expresivos en propuestas artísticas como las performances.

La forma de la expresión

Cuando se elige un material para ser convertido en marca, a ese material se le pueden dar variadas formas, aunque aquí la gama de opciones es más restringida,

pues solo se reduce a tres: o se le dan formas figurativas, o se le dan formas abstractas, o se da alguna forma intermedia como la infografía.

Son formas figurativas aquellas “semejantes” o que crean la misma sensación perceptiva que la realidad empírica, o sea que tratan de imitar el mundo existente. Así, el sonido humano puede imitar los sonidos de la naturaleza, del viento y la lluvia, del río y de los animales. De la misma manera, desde el punto de vista de las reproducciones visuales, se pueden grabar en las superficies, en las paredes o en las tablillas, las figuras de los animales, del paisaje o de los objetos o de los propios hombres. Lo mismo ocurre en la representación de imágenes tridimensionales. El cambio aquí no se aprecia tan claramente, pues desde las cuevas de Altamira y Lascaux hasta los juegos de computador estamos produciendo esencialmente imágenes reconocibles, típicamente icónicas.

Las formas abstractas, por su parte, son aquellas que representan arbitrariamente los conceptos. No tienen relación alguna de semejanza ni de continuidad física con lo que representan. En el caso de la voz humana, el lenguaje articulado, que no imita sino que nombra, es una típica representación abstracta, puesto que las palabras no se parecen, ni en su forma ni en su materialidad, a ninguna de las ideas que representan. En el caso de la representación visual, la escritura alfabética y el sistema numérico son sistemas de representación típicamente abstractos. Pero no hay que olvidar que en muchos pueblos prehispánicos, hubo un arte no figurativo, geométrico, y que las formas abstractas han llegado a impactar también el arte moderno de vanguardia a través de experiencias como todas las corrientes llamadas precisamente abstractas. Desde este punto de vista, el cambio cultural, cualitativamente hablando, es casi nulo, pues desde que apareció la escritura alfabética, hace 2800 años, estamos usando la misma forma de la expresión en diferentes materiales o sustancias, desde el pergamino y el papel hasta la pantalla del computador. Por eso advierte van Dijk (1997, p. 171) que: “La distinción entre textos por un lado y los diferentes soportes de textos, canales y medios por otro resulta absolutamente adecuada y necesaria”.

En el caso de la infografía se trata de representar, en términos icónicos, relaciones que no son espaciales sino lógicas o abstractas, por ejemplo, de causa y efecto, de parte a todo, de continente a contenido, de antecedente a consecuente y sus respectivas formas reversibles. Como no hay ningún nexo objetivo que especifique la disposición espacial de la expresión, cualquier forma que demos a esta resultará medianamente arbitraria; pero en cuanto preexistan los elementos que debe tener la expresión y las relaciones entre ellos, la forma resultará medianamente icónica. Por eso se le llama a

este tipo de textos pseudo-icónicos. Sin embargo, hay que insistir en su utilidad para representar contenidos abstractos, no solo por atractivos, sino por formalización y economía del lenguaje.

La forma del contenido

Consiste en el modo como se organizan, se relacionan y se cuentan las ideas. Existen básicamente dos formas de organizar el contenido: una forma narrativa, los relatos, que es figurativa, o sea que pretende parecerse a la vida real⁵; y una forma argumentativa, abstracta, que produce y relaciona conceptos y categorías, que no cuenta sino que explica el mundo. Estas dos formas de pensamiento y de discurso no han existido siempre; solo coexisten desde que, frente a los relatos míticos y religiosos (temporalidad representada) de todas las culturas conocidas, se empezó a erigir en Grecia el discurso filosófico argumentativo y analítico (como temporalidad congelada), como una ciencia unificada del cosmos, hace solo unos 2500 años (Dilthey, 1995, pp. 27-38). En el caso específico de la escritura se habla, siguiendo a van Dijk (1997, pp. 153-173), de estructuras narrativas y estructuras argumentativas.

La sustancia del contenido

Está constituida por las redes significativas o unidades culturales que habitan en la mente del hombre: el tiempo y el espacio, la vida y la muerte, Dios, el hombre y la naturaleza, en fin, todo el entramado conceptual que mueve la cultura: saberes, valores y sensibilidades. Estas grandes ideas son lo que hace que cada cultura sea precisamente un universo.

Tener en cuenta estas diferencias nos ayuda a explicar la conexión entre comunicación y cultura de una manera menos apresurada, pues nos damos cuenta de que el discurso sobre los cambios hay que matizarlo, estableciendo con claridad en qué aspectos de la cultura hay realmente cambios importantes y en cuáles los cambios son solo aparentes. Para ello debe tenerse en cuenta la observación del propio Hjelmslev (p. 76):

5 Contrario a lo que dice Bruner (cfr. 2000, pp. 152 y ss.), la construcción narrativa del mundo no es la de los escritores. La narrativa literaria familiar a las sociedades alfabetizadas es un subproducto, una transposición letrada, de la verdadera construcción narrativa del mundo de las culturas populares orales.

No hay base para afirmar gratuitamente que la sustancia del contenido (pensamiento) o la sustancia de la expresión (cadena de sonidos) preceda a la lengua en el tiempo o en el orden jerárquico, o viceversa [...] resulta claro que la sustancia depende de la forma hasta tal punto que vive exclusivamente de ella y no puede en ningún sentido decirse que tenga existencia independiente.

Esto significa que el tipo de pensamiento que se ponga en juego, si es pensamiento situacional o abstracto, el *mythos* o el *logos*, depende de la forma que se le da al contenido, narrativa o argumentativa. Así mismo, la forma de la expresión elegida no es del todo arbitraria sino que depende de las formas mentales o prefiguraciones existentes ya en la mente y son ellas las que determinan qué tipo de forma expresiva resulta apropiada o posible. Como el lenguaje, cualquiera que sea, es cultural, no depende de soportes físicos, sino más bien al contrario. En este sentido, los rasgos más protuberantes de la cultura vienen a ser la forma del contenido y la forma de la expresión⁶ y, desde luego, la correspondencia entre ambas deviene en el núcleo duro de la cultura, en el problema central de la comunicación, y no el problema de los sistemas técnicos (sustancias expresivas), como se pretende a propósito de la tecnología digital electrónica (esquema 2.5).

Esquema 2.5. Estructura de la cultura

Expresión		Contenido	
Sustancia	Forma	Forma	Sustancia
Materiales Superficies Instrumentos	Ikónica/Figurativa Alfabética/Abstracta	Figurativa/Narrativa Abstracta/Argumentativa	Conocimientos Valores

Fuente: Elaboración del autor.

Hasta ahora, los cambios más importantes se han producido en la sustancia de la expresión, uno de los cuatro componentes del sistema cultural y, de manera menos pronunciada, en la sustancia del contenido; las formas, en cambio, permanecen casi inalterables. Como dice Frith (2000, p. 204):

[...] el impacto revolucionario de la tecnología electrónica ha sido sobreestimado. Un visitante de mediados del siglo xix

6 Sobre la correspondencia entre forma de la expresión y forma del contenido, ver Benveniste, 1997, pp. 209-228.

podría estar sorprendido por la forma como nos entretenemos, pero no estaría muy sorprendido por lo que nos entretiene: nuestro sentido de la intriga y *el drama, la tragedia y la comedia* [...] *el heroísmo y la villanía*, lo que entendemos por una buena *melodía*, un buen *relato*, no ha cambiado mucho —hay tantas *continuidades estéticas* como *diferencias técnicas* entre el periódico popular del siglo xix y el tabloide del siglo xx, el melodrama del teatro del siglo xix y la película de Hollywood del siglo xx [...] la balada callejera del siglo xix y la canción pop del siglo xx. Incluso la industria de los *juegos de computador* es tan dependiente de un *buen libreto* como del ingeniero electrónico que realiza la historia gráficamente. (Énfasis añadido)

Aunque el autor no está haciendo un análisis semiótico sino económico de la industria cultural, sí tiene claro cuáles son las continuidades y los cambios. El drama, la tragedia y el libreto son, en efecto, formas del contenido, continuidades estéticas. Los juegos de computador, en cambio, reflejan diferencias técnicas marcadas. En cuanto al heroísmo y la villanía, son sustancias de contenido, valores que van cambiando pero que son comunes a todas las culturas. Es decir, el relato como forma del contenido se mantiene intacto, pero la digitalización electrónica como sustancia de la expresión (no como forma) sí es un gran cambio. Ello, sin embargo, no basta para cambiar una cultura, pues para tal efecto, más que habilidades operativas, que tienen que ver sobre todo con la sustancia de la expresión, lo que se requiere es la asunción de la cultura como totalidad con todos sus componentes, pues básicamente la cultura depende de sus formas (de contenido y de expresión) y son ellas las que proveen la competencia para la comunicación, sea escrita, audiovisual o de otra índole, o sobre soportes electrónicos o químicos.

J. Thompson (1998, p. 71), por su parte, también aborda con cautela la cuestión:

La incertidumbre respecto al proceso de transformación cultural procede [...] del hecho de que los teóricos sociales [...] han estado buscando los signos del cambio cultural sistemático en la dirección equivocada [...] en los valores y en las creencias, en las actitudes y en las inclinaciones personales [es decir, en la sustancia del contenido].

Tomando como ejemplo la secularización, Thompson sostiene la dificultad de mostrar cambios sustanciales en este campo. Y es que, a decir verdad, en el caso de la cultura occidental tenemos una continuidad bastante fuerte de los principales componentes semánticos de la cultura desde hace ya unos 5000 años, como se verá más adelante, en torno a grandes unidades como monoteísmo, patriarcado, etc.⁷

Según Thompson, el cambio hay que buscarlo “en las formas simbólicas y en los modos de producción [sic] y circulación en el mundo social” (p. 71). Para él, las innovaciones de la impresión y la digitalización electrónica son las marcas de esa transformación. Sin embargo, tampoco llega hasta el núcleo del problema, pues las transformaciones a que se refiere son solo técnicas, o sea transformaciones en la sustancia de la expresión, que es lo que él llama modos de producción y circulación, mientras que las “formas simbólicas” que se producen (escritura alfabética, sonidos e imágenes) son formas de la expresión que son anteriores a la imprenta y a la electrónica y que, por lo tanto, permanecen ajenas en lo esencial a estos cambios.

Aquí es pertinente ilustrar las continuidades y discontinuidades culturales con el ejemplo del libro, el artefacto cultural por excelencia de la modernidad y cuya existencia futura se prevé como imposible y, por tanto, la de la cultura que representa, lo que sería el signo del “cambio cultural”.

El libro como condensación de una cultura

¿De qué hablamos cuando hablamos del libro? Tal vez valga la pena preguntarse, para iniciar la reflexión, algo tan ambiguo como esto: ¿cuántos libros escribió Aristóteles? A lo que habría que replicar: ¿cómo pudo haber escrito libros Aristóteles casi dos mil años antes de que apareciera la imprenta? Sin embargo, hoy leemos en estricto sentido libros de Aristóteles.

Pues bien; lo que sucede es que “el libro” es una especie de metonimia del tipo de la parte por el todo; le hemos dado a un objeto específico (sustancia expresiva), en el

7 Si hacemos un sondeo rápido, como efectivamente se ha hecho, entre estudiantes universitarios de pregrado y posgrado, presuntos portadores de grandes cambios culturales, encontramos que la abrumadora mayoría sigue creyendo que existe Dios (pensamiento mítico), sigue creyendo que hay un solo Dios (monoteísmo), cree que debe tener un hijo algún día (patriarcado), que debe formar una familia (monogamia) y que es lícito enriquecerse, conseguir dinero (propiedad privada). En una palabra, el núcleo ético fuerte de la cultura occidental no ha cambiado en los últimos cinco mil años, aunque se han producido nuevos conocimientos científicos y nuevos hallazgos técnicos.

que hoy aparece toda una tradición cultural, el carácter de objeto único posible en el que se puede manifestar esa cultura. Cuando nos referimos al libro nos estamos refiriendo por lo menos a cuatro nociones distintas que aparecen condensadas en ese objeto específico:

Primero, nos referimos a un tipo de soporte material, aquel que tiene forma de códice impreso en papel, encuadernado o empastado, sucesor del códice antiguo, de uso común desde el siglo ii d.C. (Cavallo y Chartier, 2004, p. 35). En este sentido, tenemos que decir que Aristóteles no escribió ningún libro, pues él solamente utilizó el papiro u otro material, el cual no se organizaba físicamente en forma de libro sino de rollos. Entonces nos preguntamos, ¿por qué hoy decimos que leemos libros de Aristóteles?

Segundo, nos referimos a textos codificados en forma alfabética, es decir, a los caracteres que representan sonidos consonánticos y vocálicos y que permiten reproducir los sonidos de la lengua que se habla. En este sentido sí podemos decir que Aristóteles escribió una cierta cantidad de libros, lo cual se puede cuantificar en pliegos, rollos, apartados, etc., fijados en caracteres griegos. Y además, podemos decir que hasta Homero escribió libros.

En tercer lugar, nos referimos a una forma de organización del discurso llamada genéricamente libros o tratados, los cuales aparecen como discursos argumentativos o descriptivos en los que el contenido se organiza de manera analítica y causal, según una lógica formal, sistematizada por el mismo Aristóteles. Esto también se puede ver empíricamente en la disposición de sus tratados como cuando hablamos del capítulo primero o el acápite 1447b de la Poética de Aristóteles, o de los diez libros del compendio de arquitectura de Vitruvio, por ejemplo.⁸

En cuarto lugar, nos referimos a los tópicos o temas abordados, es decir, a grandes abstracciones sobre las cuales se discurre, como cuando hablamos de la física y la metafísica, de la lógica, de la ética y la política, de la estética y la poética.

Para un miembro educado de la cultura occidental, la palabra “libro” está asociada con un cuerpo de conocimiento (y representaciones), lejos del significado de un rollo (volumen)

8 “Liber, libro, que originariamente significaba corteza, se utilizó porque la corteza servía en los primeros tiempos como materia escritoria. También significó parte de una obra o capítulo en expresiones como *Historiarum libri vii*” (Escolar, 1998, p. 13).

de la corteza de un árbol (*liber*) o del marco en el cual un rollo fue cortado (*tómos*), los cuales con toda probabilidad estuvieron entre los significados asociados con esas palabras en la comunidad romana (Mignolo, 1994, p. 231).

Como se ve, al hablar del libro estamos hablando de cuatro nociones distintas que técnicamente se refieren en su orden a cuatro categorías de la comunicación: a) sustancias expresivas; b) formas expresivas; c) formas de contenido y d) sustancias de contenido.

¿De qué estamos hablando cuando hablamos de la crisis de la cultura del libro? ¿Estamos hablando de la crisis de los materiales impresos y del soporte de papel? ¿De la crisis de la codificación alfabética? ¿De la crisis del pensamiento analítico-argumentativo o sea teórico y proposicional o algorítmico? ¿De la crisis de los grandes temas de reflexión y de conocimiento?

Es obvio que desde los cuatro puntos de vista el libro parece estar en crisis. Si consideramos que el libro es el soporte, la técnica y el formato, es obvio que las tecnologías de digitalización electrónica están presentando una alternativa ventajosa en varios sentidos. Si se trata de la codificación alfabética, esta se encuentra ante el reto de la codificación oral-icónica. Si se trata del pensamiento teórico, este se encuentra amenazado por el auge del pensamiento narrativo o el *story telling* (Salmon, 2006, p. 17). Si se trata de los temas de reflexión, es evidente que casi nadie quiere ocuparse de temas trascendentales que no sean lo cotidiano y lo inmediato; poca gente quiere discutir los temas del futuro, de lo lejano o de lo estructural. En síntesis, la crisis del libro, como cultura, es completa.

Sin embargo, no todos estos aspectos tienen la misma importancia, ni los mismos efectos, ni, por consiguiente, las mismas posibilidades a futuro. En efecto, si hoy leemos libros de Aristóteles es porque hay algo que permanece más allá del soporte material; es decir, leemos libros de Aristóteles aunque él nunca escribió nada en un formato de libro. ¿Qué es lo que permanece y qué es lo que cambia?

Evidentemente, lo que a primera vista tiene más riesgo en el futuro es el soporte, la sustancia expresiva del libro, tal como hoy la conocemos. Las ventajas de la digitalización electrónica, especialmente de una forma expresiva tan digitalizable como el alfabeto, no tienen discusión, sobre todo si se trata de los costos en todos los sentidos (dinero, espacio, ecología, tiempo de circulación, etc.). Sin embargo, este parece un fenómeno

que, como advertía hace años Umberto Eco, se muerde la cola, pues entre más avanza la informática electrónica, más libros se producen, incluyendo montones de ellos sobre las nuevas tecnologías.

En efecto, según la Federación de Gremios Editores de España (fgee, 2009), en el año 2008 se editaron en España 70520 títulos, casi 200 al día, con un tiraje de casi 358 millones de ejemplares.⁹ De los editores en España, el 25 % hicieron ediciones en soportes distintos al papel, específicamente en cd y dvd, casi el 70 %, y poco más del 10 % on line, lo cual no quiere decir que no se hayan editado los mismos títulos en papel. Estas ediciones representan el 10 % de las ventas totales. Sin embargo, los e-books, pese a sus mejoras técnicas y su disposición a parecerse a las ediciones impresas (Marcos y Seisdedos, 2009, p. 40), así como a la capacidad de almacenamiento que pueden ofrecer (hasta 1500 libros portables y hasta 240 mil en línea, y en el caso del Kindle2, siguen siendo un fenómeno marginal, con apenas 8000 unidades vendidas en España en el mismo año (Alonso, 2009, p. 5).

Estas cifras son relevantes pero pueden dar lugar a que se vea el vaso medio lleno o medio vacío. Si decimos que el 25 % de los editores se arriesgaron también en otros soportes, hablamos de una cantidad inmensa considerando el volumen del mercado y la inercia de los hábitos de lectura. Pero también se puede decir que el formato impreso goza de cabal salud y que no es previsible su sustitución total a corto plazo.

Por otro lado, en cuanto a la forma expresiva el sector del libro viene siendo colonizado por una codificación distinta a la alfabética, si consideramos que dentro de las exportaciones españolas del sector en 2007, solo el 66 % de los textos exportados corresponden a lo que ellos llaman el sector editorial y el 34 % restante lo constituyen impresiones gráficas, en términos técnicos, icónicas e infográficas (fgee, 2009). Esto es más evidente cuando se trata de los soportes distintos al papel, caso en el cual los autores “ya no escriben las novelas sino que las diseñan” en un “conjunto texto visual conformado por un continuo de expresividades literarias, plásticas o fotográficas” (Alonso, 2009, p. 8). Esto para no hablar de la migración de la divulgación científica, la narrativa y el discurso ético y político hacia los códigos oral-icónicos, cuyo desarrollo cuantitativo es objeto de otra discusión, especialmente sobre la televisión.

Si nos referimos a la forma del contenido, es evidente en las cifras de edición por materia que el libro está siendo un soporte casi monopolizado por la literatura y

9 Ver datos para Colombia en el cap. 11.

específicamente por la novela y por los libros infantiles y juveniles. En efecto, en 2007 se editaron 23 881 títulos de estas dos materias, mientras que solo se editaron 5 705 títulos de ciencia y técnica y 8 364 de ciencias sociales y humanidades. En cuanto a los tirajes, los de las primeras materias superan con creces a los de las segundas (fgee, 2009). Se puede decir que son pocos los editados sobre las dos últimas materias, que son casi la razón de ser de esta forma de codificación (alfabética y argumentativa), mientras que las primeras, en cuanto narrativa, no son en su origen formas de contenido típicamente alfabéticas. De hecho, la narrativa es de tradición oral y su forma natural de codificación es la audiovisual. El libro está siendo colonizado entonces por la producción narrativa.

Finalmente, si nos detenemos en las secciones de los periódicos y de los noticieros audiovisuales nos encontramos con que hay dos preocupaciones recurrentes, por encima de la economía y la política, la corrupción y la guerra, la ciencia y la religión: el amor y la muerte. Estos dos últimos temas son recurrentes también en los libros. En la literatura, y especialmente en la novela, las más editadas, tiradas y vendidas son, en su orden, las clasificadas como romántica, policíaca y erótica, es decir, las que tocan los asuntos más cotidianos (fgee, 2009). Las sustancias del contenido propias de la cultura alfabética como las que mencionamos al principio son casi de exclusiva preocupación de los textos argumentativos, aunque muchas personas leen novelas con el fin de aprender y por eso tiene también bastante acogida la novela histórica.

Podríamos resumir diciendo que las sustancias de contenido (temas trascendentales y estructurales) y las formas de contenido (argumentativas) propias de la tradición alfabética son minoritarias incluso dentro de la propia producción editorial impresa. En cambio, las formas de expresión (alfanumérica) siguen siendo la forma privilegiada por los libros, y las sustancias de expresión (los soportes de papel, la impresión y la tinta) gozan también de buena salud, pese a que son materiales más susceptibles de ser reemplazados.

Ahora, si esto sucede con la propia tradición letrada, no tiene sentido compararla, especialmente sus formas expresivas, con las de otras tradiciones como la oral, la icónica y la narrativa. Es decir, la cultura alfabética siempre ha sido minoritaria. La pregunta es: ¿es prescindible?

La respuesta también es ambigua: puede ser prescindible como sustancia expresiva, es decir, la industria puede evolucionar hacia los soportes electrónicos; puede ser prescindible como sustancia de contenido, es decir, pueden tocarse los temas

trascendentales en forma de relatos, como de hecho se viene haciendo con grandes producciones narrativas de distinto orden; pero no es prescindible como forma expresiva, es decir, no hay equivalente al alfabeto fonético; y tampoco es prescindible como forma del contenido, es decir, como lógica, como gramática o como forma de pensar que hace posible un cierto tipo de conocimiento y de razonamiento (científico) que puede generar tecnologías cada vez más eficaces y funcionales. Esto quiere decir que para producir nuevas tecnologías (sustancias expresivas) se requieren nuevos conocimientos (sustancias de contenido), pero la producción de estos nuevos conocimientos requiere un tipo de pensamiento y de discurso llamado argumentativo o formal (forma de contenido) que no es intercambiable por el pensamiento y el discurso narrativo y que viene codificado en forma alfabética (forma expresiva), forma que no es intercambiable —commensurable, diría Kuhn— con las formas icónicas.

En este sentido, la cultura del libro (no el objeto) no es prescindible como forma de codificación, mucho menos en la pretendida “sociedad del conocimiento”, independientemente de los soportes materiales en los que circule dicha cultura. En consecuencia, lo que viene a plantearse es una cuestión mucho más política que técnica o comunicacional.

En efecto, las cifras de Colombia indican que, tanto por la edición como por el tiraje y el consumo, la cultura del libro en Colombia es una décima parte de la española, o sea que tenemos diez veces menos cultura alfabética y argumentativa, es decir, científica y humanística, que España, teniendo esta la misma población o un poco menos (Cámara Colombiana del Libro [Camlibro], 2008). ¿Cómo salvar estas distancias en cuanto a la cultura del libro, entendida como cultura alfabética y argumentativa? Es obvio que aquí tenemos un problema histórico y político, no de gramática; por tanto, tendrá que ser abordado en otra parte, en la relación entre cultura alfabética y desarrollo.

En síntesis, lo que se muestra es que no hay cambios en la forma del contenido (retomando a Frith), puesto que aún predomina la forma narrativa; y que no hay cambios en la sustancia del contenido, por lo menos en cuanto a las creencias y valores éticos básicos (como afirma J. Thompson). En cuanto a la expresión, las formas no han cambiado, pero sí ha cambiado la sustancia (las técnicas y materiales), y con dicho cambio vienen consecuencias extra-comunicativas, es decir, ya no relativas a los códigos sino a la sociedad. Se trata del surgimiento de los medios y de la escuela como instituciones especializadas, relativamente autónomas y con funciones diferenciadas en la sociedad, portadoras de un cierto tipo de saber: por un lado, los medios,

portadores de un tipo de saber más o menos común sobre el mundo cotidiano, o “saber socialmente relevante” (Pérez, J. M., 2000, p. 45), y codificado en lo fundamental en forma oral-icónica; por otro lado, la escuela, portadora de un saber formalizado y especializado, codificado en lo fundamental en forma alfabética.

En síntesis, las formas son el corazón del código cultural. Son el aspecto estructural y, por tanto, estático y sincrónico de la cultura. Pero este núcleo duro es el que soporta los cambios en las sustancias, es decir, soporta el aspecto diacrónico y dinámico de la cultura. Por tanto, no hay que confundir los cambios en las formas con cambios en las sustancias. Las formas de expresar, de pensar y de narrar que se transmiten son las que permiten los cambios en las sustancias (técnicas y contenidos). Las formas son necesarias, las sustancias son contingentes, las primeras son estables, las segundas son dinámicas. La estabilidad de las primeras es lo que garantiza el dinamismo de las últimas. Es en las formas en donde se produce el nexo indisoluble entre comunicación y cultura.

Hegemonía

De la política a la cultura y de los contenidos a los códigos

El segundo problema crucial para los estudios culturales es el de la hegemonía, en vez de la pregunta por el poder. Sin embargo, estas no son nociones irreconciliables ni ajenas la una a la otra. En efecto, para Max Weber (1974, p. 43), “poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra la resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”.¹⁰ Como lo leemos, significa que el poder no necesita ninguna justificación previa, es decir, que su legitimidad está implícita en su existencia, en el hecho de ser “el poder”.

Pero el poder no solo tiene una cara negativa sino que también es susceptible de albergar un lado positivo y hasta constructivo. Una de las formas en que ese poder omnipresente se nos revela en su faceta positiva y, por lo menos en apariencia —y en algunos casos efectivamente—, creativa, es a través del ejercicio de la hegemonía.

¹⁰ Según Parsons, es “la capacidad para movilizar recursos sociales con fines sociales, no es una cantidad finita dentro de un sistema social, sino que, como la riqueza, el poder es generado por el funcionamiento de instituciones particulares, en este caso políticas en vez de económicas”. Citado por Geertz (1997, p. 230).

De momento se pueden establecer dos grandes “capas” supraestructurales: la llamada, por así decir *sociedad civil*, que abarca el conjunto de organismos vulgarmente denominados privados y la *sociedad política* o Estado, que corresponde [sic] a la *función hegemónica* que el grupo dominante ejerce sobre toda sociedad y al *poder de mando* directo que se manifiesta en el Estado y en el gobierno jurídico (Gramsci, 1986, p. 30, énfasis añadido).

Esto quiere decir que, en sentido funcional, el dominio aparece claramente diferenciado de la hegemonía.

Los intelectuales son los empleados del grupo dominante a quienes se les encomienda [sic] las tareas subalternas en la hegemonía social y en el gobierno político; es decir, en el consenso espontáneo otorgado por las grandes masas de la población a la directriz marcada por el grupo básico dominante [...] (Gramsci, 1986, p. 30).

De esto se desprende que se habla, leyendo en clave cultural, de una hegemonía social y cultural basada en la legitimidad y la aceptación de los valores y saberes de las clases dominantes como socialmente válidos (dirección intelectual y moral), y de un dominio estatal basado en el control de los órganos del gobierno. Así entendida, como la capacidad de una clase, o un conjunto de clases, de ejercer la “dirección intelectual y moral” de una sociedad, la hegemonía se nos revela como una forma de ejercicio del poder, pero un ejercicio del poder legitimado por el hecho de hacer coincidir los intereses particulares de esa clase o conjunto de clases con los intereses de toda la sociedad, esto es, legitimados por el consenso social.¹¹

La hegemonía solo es posible entonces por la construcción de consensos y en las sociedades modernas se supone que hay un desplazamiento del papel de los intelectuales tradicionales (humanistas y científicos, alfabetizados) en la construcción de esa hegemonía hacia los nuevos intelectuales mediáticos (periodistas, realizadores y creadores de la industria cultural). ¿Cuál es en realidad el rol de cada uno de estos grupos y cuál el de sus instituciones correspondientes, la academia y los medios masivos, respectivamente? Más

11 “Bourdieu percibe un desarrollo histórico en el cual la clase dominante se ha dividido en dos grupos especializados: el dominante, encargado de la reproducción material en la esfera de la producción, y el dominado, a cargo de la legitimación de la reproducción material mediante el ejercicio del poder simbólico” (Garnham y Williams, 1995, p. 120).

allá de las discusiones basadas en el papel de las nuevas instituciones hegemónicas, es decir, los medios en vez de la escuela y, por consiguiente, en el papel de los nuevos agentes, o sea los intelectuales mediáticos en vez de los intelectuales letrados (Narvárez, 2004), la discusión que aquí se plantea sobre la hegemonía tiene, por decirlo así, dos etapas:

Por un lado, el desplazamiento del concepto de hegemonía de la dirección política a la dirección intelectual y moral de la sociedad, es decir, a la cultura; por otro lado, el desplazamiento del concepto de hegemonía cultural desde la dirección intelectual y moral a la gramática, es decir, de la cultura como valores y contenidos a la cultura como código.

Se puede compartir en sus rasgos generales el análisis, por lo demás exhaustivo, que realizan Laclau y Mouffe (2004) —aunque no necesariamente sus conclusiones—, en el sentido del origen y los avatares de la idea de hegemonía en la tradición práctica y teórica del marxismo: “Esta relación, por la que una cierta particularidad asume la representación de una universalidad enteramente inconmensurable con la particularidad en cuestión, es lo que llamamos una relación hegemónica” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 13).

En este nivel de abstracción todavía no está claro si se trata de una particularidad social, política o cultural, pero en todo caso coincide con la idea de que algo particular se asume como general o, yendo un poco más allá, con la idea de que algo contingente se torna necesario o de que algo generado se torna generador. Lo que hace posible esa relación es que la hegemonía “es una teoría de la decisión tomada en un terreno indecible” (p. 11), o sea, en un terreno en el cual nada está predeterminado, ni los intereses, ni los sujetos, ni las diferentes relaciones posibles, de suerte que se hace necesaria una “articulación contingente” (p. 12). En este sentido, toda hegemonía es precaria y provisional y, por tanto, requiere una reacomodación constante que es lo que hace todo el tiempo la política.

¿De dónde proviene esta manera de afrontar la lucha política en el marxismo como teoría y en los movimientos socialistas como práctica? Parece que proviene de diversas maneras de percibir (y quizá de diversas formas de existir realmente) la clase obrera, tanto en Rusia como en Europa occidental. Se trata de la percepción de la lucha del proletariado como espontaneísta en vez de estar determinada por su condición de clase (p. 35), en vez de verse como el cumplimiento de su misión histórica; se trata de entender la unidad de la clase obrera como simbólica, es decir,

construida, en vez de verla como objetiva, como determinada por las fuerzas productivas y las condiciones de la producción (p. 36); se trata de ver al proletariado como constituido en sujeto a través de las propias luchas y no como un sujeto preexistente a las luchas (p. 37); se trata, en fin, de ver la lucha por el socialismo como un proceso disperso y no como una necesidad histórica que porta naturalmente la clase obrera, lo cual haría esencialmente innecesaria la política.

La hegemonía se hace necesaria como el momento de superación de la fragmentación (p. 62), tanto de la clase obrera y sus luchas como de la sociedad en general. Así mismo, el socialismo, en cuanto se trata de una decisión ética, no es posible determinarlo científicamente (p. 65), no vendrá por el desarrollo de la historia, sino por la voluntad y las acciones de los sujetos (p. 78), es decir, no está predeterminado, sino que su construcción exige la constitución de voluntades colectivas a través de la hegemonía, pues, como afirman los autores, “no hay revolución sin una complejización social exterior al antagonismo entre las clases; o, en otros términos, no hay revolución sin hegemonía” (p. 93). ¿Cómo se concibe esa hegemonía? Para resumir, en la tradición que los autores examinan hay por lo menos tres maneras de hacerlo:

La primera, atribuida al leninismo, es la que entiende la articulación entre los diferentes sectores sociales y los antagonismos en que se expresa la conflictividad, como una alianza de clases, y la hegemonía como la dirección política de esa alianza por parte del proletariado (p. 86) como única clase verdaderamente revolucionaria hasta el fin. Aquí se plantea una dualidad o un desajuste entre masas y clase (p. 87), dado que la clase no abarca ni con mucho la totalidad de los sectores en conflicto con el capital, y mucho menos, en el caso de Rusia, la totalidad de los sectores en conflicto con la monarquía, como los antagonismos “nacional populares o popular democráticos que constituyen posiciones de sujeto distintas de las de las clases” (p. 97).

En la misma tradición se inscriben los aportes de Gramsci, analizados por Laclau y Muffe(2004), quien supera la visión leninista, según los autores, en que se produce un movimiento del plano político al plano intelectual y moral, en la medida en que “un liderazgo político puede establecerse sobre la base de la coincidencia coyuntural de intereses” (p. 100), mientras que “un liderazgo intelectual y moral supone que hay un conjunto de ‘ideas’ y ‘valores’ que son compartidos por varios sectores...” (p. 101). Más exactamente, “Un liderazgo intelectual y moral constituye para Gramsci una síntesis más alta, una ‘voluntad colectiva’ que, a través de la ideología, pasa a ser el cemento orgánico unificador del ‘bloque histórico’” (p. 101), lo cual significa que la unidad se da en eso que se ha llamado la superestructura y no en las condiciones objetivas de la

producción. “La infraestructura no asigna a la clase obrera su victoria, sino que esta depende de su capacidad de liderazgo hegemónico” (p. 104). Pero en la medida en que ese bloque hegemónico necesita de un núcleo que tiene que ser, para Gramsci, una de las clases fundamentales (burguesía o proletariado) se vuelve al fundamento marxista economicista, por lo que su pensamiento es finalmente contradictorio:

Por un lado, la centralidad política de la clase obrera depende de su salir fuera de sí, de transformar su propia identidad articulando a la misma una pluralidad de luchas y reivindicaciones democráticas [...]; pero, por otro lado, pareciera que ese papel articulador le estuviera asignado por la infraestructura —con lo que pasaría a tener un carácter necesario— (p. 105).

Esto dejaría sin piso la necesidad de la pluralidad de los sujetos y, por consiguiente, lo que los autores llaman una concepción democrática de la hegemonía, pues en cuanto clase fundamental, el proletariado se autodesigna el núcleo ontológico de la relación hegemónica; y en cuanto no solo conoce las leyes del desarrollo sino que las debe hacer conocer a través de los intelectuales, el partido marxista se asigna también la exclusividad epistemológica, es decir, del verdadero conocimiento.

Finalmente, en la tradición marxista aparece la figura de Althusser, quien introduce en el análisis la categoría de sobredeterminación:

El sentido potencial más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico —es decir, sobredeterminado— de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente (Laclau y Muffe, 2004, p. 134).

En este sentido, la sobredeterminación se opone fundamentalmente a cualquier tipo de determinación, por lo que la asunción en Althusser de “la determinación en última instancia por la economía” (p. 135), resulta contradictoria y habría anulado las posibilidades de que sus aportes se constituyeran en un camino para la construcción democrática de la hegemonía.

Y es que de aquí se sigue lo que los autores consideran una versión “democrática”, no autoritaria, de la hegemonía, pues hasta ahora solo hay distintas maneras de concebirla, que en última instancia conducen al autoritarismo. Lo que nos interesa, sin embargo, es que, independientemente de las reservas sobre la nueva versión de la hegemonía (la principal de las cuales sería la naturalización de la democracia, como si este fuera un concepto neutro y ahistórico), su concepción de la hegemonía sigue siendo política.

Hegemonía es, simplemente, un tipo de relación política; una forma, si se quiere, de la política, pero no una localización precisable en el campo de una topografía de lo social. En una formación social determinada puede haber una variedad de puntos nodales hegemónicos (p. 183).

Lo que se pretende a partir de aquí es mostrar que hay un sentido distinto en el que se puede entender la hegemonía y que conceptos como hegemonía, democracia, política, clase, Estado, capitalismo, socialismo y otros más, son ellos mismos conceptos hegemónicos provenientes de una cultura hegemónica de la que proviene incluso la propia palabra cultura.

El desplazamiento que queremos proponer no es solo de la dirección política a la dirección intelectual y moral de la sociedad, sino de la dirección intelectual y moral como conjunto de “ideas” y “valores” ampliamente compartidos, a la hegemonía cultural como imposición de la gramática, de las formas culturales que pueden generar esas ideas y valores. En otras palabras, hasta aquí se ha tratado la hegemonía cultural como contenidos ligados a clases o grupos sociales, y de lo que se trata es de la hegemonía cultural como formas de generación de contenidos y valores.

Base, superestructura y hegemonía. Ni técnica ni ideología: cultura

A la tradición del materialismo histórico se le ha criticado, desde los estudios culturales, el hecho de reducir la cultura a un asunto meramente superestructural, además de reducir la infraestructura a una base meramente física y técnica de la sociedad (Garnham, 1998).

Pero para que el materialismo sea histórico es necesario que las sociedades se definan por sus características sociales y no por las características físicas o por sus técnicas. En otras palabras, por las relaciones de los hombres entre sí y no solo por sus relaciones con la naturaleza. Las características sociales son las que hacen que las sociedades se definan como formaciones económico-sociales, las cuales incluyen tanto la base o infraestructura como la superestructura.

Una formación económico-social se entiende, en efecto, como una sociedad históricamente dada compuesta por una base técnica y por una estructura social, que constituyen la base o infraestructura; y al mismo tiempo, por una forma de organización del poder y por un sistema de ideas y creencias, que legitiman la existencia de ese sistema social, político y económico, y que constituyen la superestructura política e ideológica. Tanto la sociedad egipcia, como las sociedades primitivas o las modernas se entienden entonces como un todo o como un sistema de relaciones entre esas dos grandes instancias.

Para Marx, el concepto de base equivale a modo de producción e incluye tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción; pero estas últimas son las que definen el carácter de la sociedad o formación socio-económica, no las primeras. Según Marx (1859/1973, p. 518), “el conjunto de estas *relaciones de producción* forma la estructura económica de la sociedad, la *base* real sobre la que se levanta la *superestructura jurídica y política* a la que corresponden determinadas *formas de conciencia social*” (énfasis añadido). Aunque las fuerzas productivas (el conocimiento y la técnica) también son parte del modo de producción, no son ellas las que definen o agotan un modo de producción, sino la propiedad sobre ellas y la distribución del excedente económico (relaciones de producción). En esta hipótesis, la metáfora base-superestructura se configura según el esquema 2.6

El modo de producción sería, en efecto, la base de la organización social en su conjunto (formación socio-económica), la cual estaría constituida en esencia por una correspondencia entre, por un lado, las relaciones de propiedad, es decir, de clase y, por otro, su expresión en el aparato jurídico-político, es decir, en el derecho y las instituciones, como resultado de las relaciones de fuerza entre las clases. Lo determinante en este caso no son las fuerzas productivas sino la propiedad sobre ellas. Por tanto, desde este punto de vista, las sociedades no se definen por su técnica (agrícolas, industriales, digitales, informacionales o del conocimiento) sino por el tipo de relaciones de producción predominantes (esclavista, feudal, capitalista, socialista) o por la clase dominante (señorial, cortesana, burguesa, proletaria, popular).

Esquema 2.6. Formación socio-económica. Base y superestructura en el materialismo histórico

Superestructura	Ideológica	(Ideas dominantes)	
	Jurídico-política	(Derecho, Estado)	
Base (Modo de producción predominante)	Relaciones de producción	Propietarios-no propietarios	
		Clases sociales Dominantes-dominadas	
	Fuerzas productivas	Fuerza de trabajo	Habilidades
			Conocimientos
		Medios de producción	Hábitos
			Instrumentos de W
			Objetos de W

Fuente: Elaboración del autor.

Las clases sociales que definen al capitalismo son pues los propietarios predominantes (capitalistas) y los no propietarios (trabajadores). Mientras que los propietarios son múltiples, puesto que existen formas de propiedad distintas a la capitalista como propiedad campesina de diferentes niveles, producción mercantil simple (pequeños propietarios de diferentes tamaños), propiedad cooperativa, estatal, etc., los no propietarios de medios de producción tienen en común la dependencia frente a cualquiera de los anteriores. Dado que en el capitalismo la única propiedad que posee el trabajador no propietario, incluso el más calificado, es su fuerza de trabajo, todas las demás fuerzas productivas se le aparecen como convertidas en capital.

Técnica

A pesar de una formulación tan clara del axioma marxista, hay reduccionismos que darían razón a los críticos. Una muestra de tal reduccionismo puede ser la siguiente afirmación, proveniente de alguien que se reclama marxista:

Al presentar la realidad social integrada por dos sectores — la infraestructura, constituida por las *fuerzas productivas*, y la superestructura, compuesta por los *valores ideológicos*—, construyó Marx el más sencillo de todos los modelos: aquel en que el todo está formado tan sólo por dos partes. (Furtado, 1977, p. 32, énfasis añadido)

Puesta gráficamente (esquema 2.7), la concepción de Furtado quedaría más o menos así: la historia de la humanidad sería el producto de la evolución de unas técnicas que a su vez producen cambios en las ideas (Bell, 1981/1993). En efecto, dice Furtado (1977, p. 35), para que exista desarrollo “será siempre necesario introducir algún elemento exógeno o sea modificar alguno de los parámetros estructurales. Al parecer existe consenso en que ese parámetro en permanente modificación en las sociedades modernas es la técnica”. La línea de este razonamiento sería más o menos la siguiente: el cambio social, el progreso, la justicia, la igualdad, etc., no dependen de arreglos sociales o institucionales sino de avances técnicos. De suerte que las fuerzas productivas hoy supuestamente dominantes, las tecnologías digitales electrónicas, aparecerían como determinando la ideología hoy dominante, es decir, la que dice que ya no hay más ideología sino solo mercado. Con ello se naturalizan y se despolitizan, no solo las diferencias tecnológicas y económicas, sino incluso las diferencias sociales y hasta el racismo. Aquí la organización jurídico-política o institucional (Estado) no tendría ninguna injerencia, ni tampoco la tendrían los sujetos o sea los propietarios y desposeídos y las luchas entre ellos (las clases).

Esquema 2.7. Base y superestructura en el materialismo vulgar

Formación socio-económica	Superestructura	Ideológica
		Jurídico-política (Estado, derecho)
	Base (Modo de producción)	Relaciones de producción (Propiedad-clases)
		Fuerzas productivas (Técnica)

Fuente: Elaboración del autor.

Así, la tecnología aparece como si fuera ella la que está rigiendo a la sociedad en vez de ser la cultura —que permite que esa tecnología sea producida— la que la orienta, la informa, o sea, le da forma. Es decir, aparece como hegemónico el elemento generado, no el generador, lo cual no quiere decir que las nuevas fuerzas productivas no puedan ser un factor de diseminación social de la cultura.

Por ese mismo camino, algunos empresarios —devenidos en académicos por efectos del mercadeo— han llegado a la conclusión de que en la edad de la información es necesario borrar todos los controles institucionales y legales sobre el mercado, para establecer lo que se llama el “capitalismo sin fricciones” (Gates, 1997, cap. 5). Así mismo, algunos académicos han llegado a naturalizar la idea de que la tecnología es la base de la política y del Estado:

Lo que las tecnologías ponen al descubierto parecería ser el desfase entre la *nueva era de la información* —resultado de la revolución electrónica— y la *vieja organización social* y política aún moldeada sobre los restos de la revolución industrial. Nos hallamos ante la crisis última del modelo político liberal y de sus dos dispositivos claves: El Estado nacional y el espacio público [...]. (Martín-Barbero, 2003, p. 198, énfasis añadido)

En tal caso, el esquema reduccionista quedaría de la siguiente manera (esquema 2.8): las fuerzas productivas determinando las relaciones jurídicas y el tipo de Estado, ignorando el papel o la acción de los sujetos en cuanto grupos sociales con intereses que se forman en las relaciones de producción y cuyas correlaciones de fuerzas son las que hacen que predomine un tipo de Estado u otro.

Esta afirmación se estira hasta la globalización, la cual tiene “como vehículo y sustento la trama tecnológica de la comunicación” (Martín-Barbero, 1994, p. 74). Ello sugiere que la globalización sería un fenómeno físico o técnico y no social ni político, que la tecnología es autónoma y que es ella la que produce “efectos” o “impactos” en la sociedad (globalización); por tanto, no habría alternativas ni al desmantelamiento del Estado ni a la globalización, pues tanto uno como otra no serían más que la superestructura de la base tecnológica. Aquí a la anulación del agente social (clases) se añade la subordinación del agente institucional, el Estado-nación, a la técnica, la cual no habría sido objeto o producto de políticas sino que las estaría dictando.

Esquema 2.8. Base y superestructura en los estudios culturales

Formación socio-económica	Superestructura	Ideológica	Ideas dominantes (pensamiento único)
		Jurídico-política (Derecho-Estado)	Globalización-privatización neoliberalismo
	Base (Modo de producción)	Relaciones de producción (Propiedad-clases)	Privatizaciones Nuevos pobres-nuevos ricos
		Fuerzas productivas	Tecnología

Fuente: Elaboración del autor.

Como se ve, las recontextualizaciones más alejadas del materialismo (materialismo vulgar) son las más reduccionistas y son ampliamente compartidas por los estudios culturales. Este modo de razonamiento tiene consecuencias lógicas:

a) Si la tecnología es la base que produce necesariamente el Estado neoliberal y la globalización, debido a la interdependencia planetaria que posibilita, entonces la globalización no es un problema político sino técnico, al cual, como dicen los políticos de la derecha, no podemos sustraernos y, por tanto, está fuera de toda discusión; temas como la resistencia o la contrahegemonía no tendrían realmente ninguna justificación.

b) Por ese mismo camino, si el modo de producción, como base, fueran las condiciones técnicas y no las relaciones sociales de producción, entonces no habría habido capitalismo antes de la revolución industrial y ello es lo que permite hablar de poscapitalismo a quienes sostienen que las sociedades desarrolladas ya han superado la etapa industrial; la técnica reemplazaría a las clases y a las movilizaciones sociales. Es el triunfo de la tecnoutopía (como ideología) que pretende mostrar la revolución tecnológica como revolución social.

En suma, el esquema fuerzas productivas-ideología, como equivalente a base-superestructura, no es exacto. Tampoco lo es el esquema tecnología (fuerza productiva)-globalización/neoliberalismo (desnacionalización/desestatización), pues esta última es una política, producto de las luchas entre las clases, que sí son los agentes.

Esto es el producto de una lectura ligera de la metáfora base-superestructura de Marx, pues cuando él habla de condiciones materiales de existencia, se asume por algunos críticos como condiciones físicas y técnicas de existencia, no como condiciones sociales y económicas. Si los críticos no entienden la economía como relación social sino como técnica, se castra la esencia crítica de la teoría. Este es un punto de separación fundamental entre la economía política crítica y las demás versiones sobre la comunicación.

Ideología

Por otro lado, si hay diferentes clases “para sí”, es decir, que tienen su propia autorrepresentación, hay diferentes ideologías, y las ideologías reflejan intereses; por eso hay luchas ideológicas, como en el esquema 2.9. Desde el punto de vista semiótico político, la ideología es una versión parcial de la realidad (Eco, 1995). Por eso los partidos con ideología tienen que ser parciales, es decir, diferenciarse. No hay discurso que no sea ideológico.

Esquema 2.9. Base y superestructura ideológica en el materialismo cultural

Superestructura	Ideología dominante:	Liberalismo	Catolicismo	Patriarcalismo/ clientelismo	Populismo/ socialismo
Base	Modo de producción predominante: (relaciones de producción o de propiedad predominantes)	Capitalismo	Pre-capitalismo	Propiedad campesina	Estatismo

Fuente: Elaboración del autor.

En este sentido, el modo de producción predominante (que no es el único) se corresponde con la ideología dominante (hegemónica), al tiempo que la formación socio-económica (diversidad de modos de producción) se corresponde con la diversidad ideológica.

Esta concepción dual de la superestructura, en la que la ideología es una parte independiente de la superestructura política, ha tratado de ser complejizada por autores del siglo xx como Althusser y Bourdieu, quienes han acuñado sus propios términos para referirse, con matices, a las mismas dos instancias superestructurales (esquema 2.10). Así, Althusser (2008) se refiere a la superestructura jurídico-política con el término más crudo de “aparatos represivos de Estado” y a la superestructura ideológica con el de “aparatos ideológicos de Estado”, dando el sentido de que las ideas dominantes también se pueden institucionalizar, es decir, se pueden hacer operar materialmente.

Por su parte, Bourdieu (Garnham y Williams, 1995),¹² al diferenciar las instancias de reproducción social, las divide, por una parte, en las que realizan la reproducción material, donde se juntan la política y la economía, es decir, las que se dedican a la administración del Estado y del capital; y, por otra parte, las encargadas de la reproducción simbólica que hacen aparecer ese estado de cosas económico y político —incluyendo la apropiación desigual de la cultura y la arbitrariedad cultural (Bourdieu y Passeron, 2001)—, como normal, lo que favorece la reproducción material del mismo.

12 Véase también García C., 1986.

Esquema 2.10. Ideología en Marx, Althusser y Bourdieu

Superestructura	Marx	Althusser	Bourdieu
	Ideológica	Aparatos ideológicos	Reproducción simbólica
	Jurídico-política	Aparatos represivos	Reproducción material
Base-Estructura (Modo de producción)	Relaciones de producción Relaciones hombre-hombre		
	Fuerzas productivas Relaciones hombre-naturaleza		

Fuente: Elaboración del autor.

En todos los casos hay un fundamento cultural, pues ninguna esfera social y ninguna tecnología son producidas por la naturaleza, aunque sí hay una apropiación desigual de los códigos de la cultura compartida entre las diferentes clases. Además, dentro de esa cultura compartida, se producen ideas y valores distintos y hasta antagónicos, según los intereses.

Pero para que haya confrontaciones ideológicas, de ideas y valores, es necesario que los contendientes se entiendan unos a otros, es decir, que compartan un código. Las luchas se dan necesariamente en los códigos de una cultura; por tanto, todavía no es posible equiparar la ideología dominante con la cultura hegemónica, pues esta última homogeneiza en algún grado en vez de diferenciar; es la cultura compartida la que permite en su seno la lucha de ideas. Para que el patricio romano se pueda dirigir al esclavo, o el patriarca ortodoxo al campesino ruso, ambos deben compartir la misma lengua. El burgués y el proletario deben hacer lo mismo, aunque los grados de apropiación de la cultura de uno y otro sean distintos¹³. A eso es a lo que le llaman los gramscianos pasar de la política a la cultura, pero en realidad la confrontación se reduce a las sustancias de contenido de la cultura.

Hegemonía

¿Qué es entonces lo nuevo de la concepción de Gramsci sobre la hegemonía que va más allá de la ideología dominante? Lo que propone Gramsci es diferenciar las mismas dos instancias superestructurales, renombrarlas como la de la hegemonía

13 El mismo Gramsci (1986, p. 152) reivindica la necesidad de que las clases subalternas aprendan el idioma nacional, así como otros idiomas modernos.

y la del dominio y al mismo tiempo fijar la prioridad política en la primera de ellas (Gramsci, 1986, p. 30).

Si recordamos que para él la hegemonía es el ejercicio de la dirección intelectual y moral de la sociedad, es decir, la imposición de unos conceptos y valores aceptados, por consenso, como verdaderos y correctos, entonces Gramsci está proponiendo trasladar la prioridad de la lucha por el control de la superestructura jurídico-política y estatal, a la lucha por cambiar la ideología dominante, que es, según Althusser, la que garantiza el consenso (esquema 2.11). O sea que lo que mueve a la sociedad es la lucha entre las clases, no por el control del Estado en primer lugar, sino por la imposición de unas ideas.

Esquema 2.11. Infraestructura o base, superestructura y hegemonía en Gramsci

Formación socio-económica	Superestructura	Hegemonía	Sociedad civil
		Ideas y valores (políticos, éticos, estéticos y cognitivos)	
	Base (Modo de producción)	Jurídico-política (Estado)	Sociedad política
		Relaciones de producción (propiedad-clases) Relaciones hombre-hombre	
		Fuerzas productivas (relaciones hombre-naturaleza)	

Fuente: Elaboración del autor.

Además, no se trata solamente de intentar cambiar, a través de la influencia en la sociedad civil, las ideas dominantes sobre el poder (ideología), sino sobre el arte, el conocimiento, la ética individual. O sea, se trata de confrontar las ideas dominantes sobre lo bello, lo verdadero, lo bueno y no solo sobre la legitimidad del poder. En síntesis, producir otra versión sobre todos los productos de la cultura.

La hegemonía, en términos gramscianos, no se reduce entonces a ideología dominante; esta es apenas una parte de la cultura hegemónica. La hegemonía es la preeminencia en la sociedad de unos productos culturales (intelectuales y morales) sobre otros, pero expresados en una lengua común; se manifiesta entonces como:

- A. Conocimiento verdadero (en competencia con otros por el concepto de verdad);
- B. Ideología dominante (relatos sobre la legitimidad del poder existente en competencia con los relatos sobre la ilegitimidad, por ejemplo);

- C. Una ética recta (correcta) de lo que se espera de cada individuo, en contraposición con los comportamientos “anormales” (criminales o no), es decir, patológicos, pecaminosos o delictivos;
- D. Finalmente, gusto legítimo (patrones estéticos sobre el buen gusto, sobre el buen lenguaje, sobre los códigos distinguidos, en contraposición con el mal gusto, la imitación, etc.).

Este esquema más o menos habermasiano se puede hacer equiparable al esquema tradicional de la separación moderna entre ciencia, moralidad y arte, al que habría que agregar la política, y que ha permitido el desarrollo autónomo del conocimiento hasta caer en lo que los críticos llaman la racionalidad instrumental, que no es solo una tendencia cognitiva, sino ética (utilitarismo y pragmatismo norteamericano, por ejemplo). Por otra parte, cuando Foucault (1996, p. 48) habla de las tecnologías de producción, de las tecnologías de los sistemas simbólicos, de las tecnologías del poder y de las tecnologías del yo, podríamos hacer corresponder tales conceptos con las mismas esferas: lógica (conocimientos), estética (formas), política (poder) y ética (comportamiento del individuo).

Lo que se pretende a partir de aquí es mostrar que hay un sentido distinto en el que se puede entender la hegemonía y que conceptos como hegemonía, democracia, política, clase, Estado, capitalismo, socialismo y otros más, son ellos mismos conceptos hegemónicos provenientes de una cultura hegemónica de la que proviene incluso la propia palabra cultura, como más arriba se había afirmado.

Más allá de la técnica y la ideología: la cultura

Ahora bien; en términos de lo que sería un materialismo cultural, la cultura, como código de comunicación, no es superestructura sino que está más allá de esa división y es el origen de ambas instancias, pues ambas son construidas culturalmente. La cultura, en cuanto código, tampoco es de clase. Es el nexo o la relación entre las clases de una sociedad. Esa relación se expresa en la apropiación desigual de la lengua, es decir, de su gramática y de su vocabulario básico.

En lo que podríamos llamar el materialismo cultural (Williams, 2008), el trabajo como construcción de instrumentos de trabajo, que es lo característico del hombre, se diferencia de la actividad de los demás animales porque “antes de ejecutar la

construcción la proyecta en su cerebro [...] al final del proceso brota un resultado que tenía ya existencia ideal” (Marx, 1867/1977, pp. 130-31). Es decir, el instrumento es cultural (mental, simbólico) incluso en su ser físico, tanto cuando es concebido como cuando es construido. Por tanto, lo que se pretende sostener es que no es la tecnología (o en general la técnica) la que produce cambios culturales, sino, al contrario, la cultura la que produce cambios técnicos. O sea, suponiendo que fuera cierto que la técnica como infraestructura produjera algunos cambios ideológicos, todavía hay una infraestructura más profunda, que sirve de base tanto a la infraestructura técnica como social, y esa es la cultura entendida como estructura gramatical y lexical.

En estos términos, manteniendo prestado el esquema base-superestructura, se puede decir que la cultura es la base de la sociedad, por cuanto la reproducción material (la economía), la reproducción social (el poder) y la reproducción biológica (la familia y el parentesco), son organizadas humanamente, históricamente, es decir, culturalmente, de acuerdo con sistemas simbólicos particulares. Tanto la técnica y el trabajo, como las formas de propiedad, de poder y de parentesco, son respuestas culturales, son productos de la cultura, son la cultura misma.

En términos de la relación base-superestructura, la base sería la cultura y la base de la cultura son esencialmente las formas. Así que en una interpretación materialista de la cultura el esquema sería el siguiente (esquema 2.12):

Esquema 2.12. Base y superestructura en el análisis cultural

Superestructura (Sustancias de contenido)	(conocimiento, ciencia, tecnología)	(Estado, democracia)	(capitalismo, individualismo, ciudadanía, secularización)	(arte, literatura)
	Conceptos/técnicas	Poder	Valores	Gustos
	Lógica	Política	Ética	Estética
Base (Cultura, formas)	Lenguaje- Cultura Syntaxis (formas de expresión) Gramáticas (formas de contenido)			

Fuente. Elaboración del autor.

En efecto, si la base es aquello sobre lo que se levanta la superestructura, o sea la matriz generadora, y la superestructura es lo generado, entonces los conceptos técnicos, éticos, estéticos y lógicos están en el mismo nivel y son contingentes, pueden cambiar; en cambio las sintácticas y las gramáticas que permiten generar tales conceptos son más estables. “El sujeto parlante es dueño de sus opiniones pero no de la estructura que las genera” (Ibáñez, 2003, p. 291), en rigor, no se es completamente

dueño de las sustancias de contenido, y menos aún de las gramáticas que las generan (formas de contenido).De esto se desprenden implicaciones para el concepto de hegemonía, pues la legitimidad pasa a estar en las formas antes que en las sustancias, que es hasta donde llega Gramsci.

Así como en la Edad Media la Iglesia elabora un discurso alfabético y argumentativo sobre Dios (teología), la moral y la política para ser leído y discutido por los clérigos y los intelectuales de la Iglesia, mientras a la población se le vende la misma idea en forma de parábolas y de imágenes, así mismo, en la sociedad actual, llamada “de la información”, las verdades y bondades (dirección intelectual y moral) de la sociedad, son elaboradas por intelectuales letrados en una producción alfabética y argumentativa, pero se ponen en circulación a través de los códigos o de los sistemas simbólicos que la masa comparte (oral-icónicos), para establecer así el nexo entre la hegemonía (conceptos aceptados) y la mayoría (códigos compartidos).

Para decirlo de otra manera, los códigos de las culturas subalternas, es decir, las formas oral-icónicas y narrativas, son subordinadas pero mayoritarias, pues se utilizan para divulgar los contenidos elaborados en otro código, alfabéticamente; mientras tanto, los códigos de la cultura legítima, es decir, las formas alfanuméricas y argumentativas, son minoritarias pero hegemónicas, pues es en ellas y a través de ellas que se construyen los conocimientos, los valores y las técnicas legítimos que son difundidos a través de códigos mayoritarios. En síntesis, los códigos alfabéticos y argumentativos son hegemónicos porque son generadores, pero minoritarios; los códigos oral-icónicos y narrativos son mayoritarios, pero subalternos porque transmiten productos generados (esquema 2.13).

Esquema 2.13. Códigos y hegemonía

Códigos	Alfabéticos	Oral-icónicos
Productos	Generadores	Generados
Posición	Hegemónica	Subordinada
Diseminación	Minoritaria	Mayoritaria
Ámbito	Mundo sistémico	Mundo de la vida
Institución	Escuela	Medios de Comunicación Masiva

Fuente: Elaboración del autor.

Hasta ahora el debate sobre la hegemonía ha consistido en que la sustancia del contenido dominante, es decir, el conocimiento, la ideología, la moral y el gusto, siendo elitistas, se transmiten en formas de contenido y formas expresivas populares (narrativa, oral-icónica). Tenemos pues una hegemonía del contenido y una mayoría

de las formas. Desde luego que como estas sustancias de contenido hegemónicas no caben siempre en esas formas populares de expresión y de contenido, lo que se da al pueblo es una versión pobre, subordinada y debilitada de la cultura hegemónica, despojada de las condiciones de producción.¹⁴ Esta es la primacía de la cultura mediática. Es la pretensión de la educación mediática (Ferré Prats, 2003) que defienden los partidarios de la democracia semiótica y, sobre todo, de los “medios educativos”.

Por otro lado, tenemos la versión de sustancias de contenido populares en formas de contenido y de expresión elitistas (relato oral en forma de literatura, conocimiento tradicional en forma de tratados científicos, para darles legitimidad). Aquí tenemos hegemonía de la gramática, de las formas y mayoría del contenido. Esta es la primacía de la cultura alfabética. Esta es la pretensión de la educación intercultural, la cual en realidad tiene que hacer desaparecer la especificidad formal de las culturas subordinadas para ser transpuestas a la cultura alfabética (Cobern, 2000; El-Hani y Bizzo, 2002).

Si esto se sostiene, entonces la cultura y el saber de los medios, pese a ser populares y mayoritarios, no llegan a ser, sin embargo, hegemónicos, como argumenta la *main stream* de los estudios culturales. No hay hegemonía audiovisual sino solo mayoría. Ante esto, que parece una paradoja, se puede decir que el secreto del poder cultural de los medios de comunicación consiste en que ponen en circulación unos sistemas sintácticos o de expresiones que son coincidentes con los sistemas expresivos de uso cotidiano entre la gran masa de la población, tanto en su sustancia expresiva (medios al alcance de la masa, expansivos, lo cual es facilitado por la técnica) como en su forma expresiva (figurativa, oral-icónica, lo cual corresponde a su forma de pensar y comunicarse en la vida cotidiana); y, al mismo tiempo, ponen en circulación un conjunto de contenidos o significados que, siendo hegemónicos en su sustancia (los valores hegemónicos como la propiedad privada, la monogamia, etc., y los saberes legítimos), en su forma son igualmente relevantes para la cotidianidad de esa misma población receptora, incluso si fuera en su totalidad analfabeta, pues se difunden a manera de relato mediático, que es compatible con la experiencia cultural de la masa. Tal como ocurría en la Edad Media.

Toda cultura, entendida como sistema simbólico, o lo que es lo mismo, como sintaxis y gramática, genera pues los tipos de saberes que se han separado en la cultura occidental y cuya separación sirve de modelo para el análisis de otras culturas.

14 La producción propiamente hegemónica es la que hacen los intelectuales, es decir, la producción de productos para productores (Bourdieu, 1995).

Es decir, en otras culturas ciencia, moralidad y arte no aparecen como entidades separadas entre sí, ni del poder, o sea como lógica, ética, estética y política, a la manera occidental, sino como una unidad. Por otro lado, en Occidente existen diversas posibilidades lógicas, éticas, políticas y estéticas; una de las formas de conocimiento en Occidente es la ciencia; algunas formas de la ética son el capitalismo, el individualismo y la secularización; una de las formas de la estética es el arte y algunas de las formas de la política son el Estado-nación y la democracia. O sea, esto que llamamos “cultura” son en realidad subproductos generados por la cultura (sustancias de contenido).

Los conceptos anticapitalistas, ya sean la democracia o el socialismo, que se dan en el terreno político, son para oponerlos a otros como capitalismo, autoritarismo, etc., pero no se oponen a las formas de producir tales conceptos, pues tanto los unos como los otros son generados en la misma gramática, en el mismo tipo de pensamiento, en el mismo código. Así que, tanto el proyecto conservador como el democrático de la sociedad occidental (cfr. Apple y Beane, 1999),¹⁵ comparten el mismo código y lo que está en juego no es otra cultura sino la apropiación que los diferentes sectores sociales han alcanzado de esa cultura, lo que les permite generar los conocimientos, la ideología, los valores o el arte que se pueden generar dentro de esa tradición.

La hegemonía no está en el saber técnico, científico o ético sino en la gramática (forma de contenido) que permite generar esos saberes (sustancias de contenido), los cuales permiten construir nuevas técnicas (sustancias expresivas). Aquí es donde se sitúa la tecnología (como sustancia expresiva), por tanto, ella no determina ninguna de las otras instancias, pues es apenas un subproducto de la parte lógica de la cultura hegemónica.

La hegemonía no es, pues, explotación (económica), ni dominación (política), ni solamente ideología (consenso y legitimación), sino cultura entendida como gramática. La hegemonía es solo aplicable a la cultura, pues no se puede aplicar a los

15 Sin embargo, esto no se hace explícito; algunos pedagogos críticos (Apple y Beane, 1999, p. 21) lo que piden como escuelas democráticas son las características del liberalismo clásico. Pero, por otro lado, ¿por qué no se plantea el problema étnico y lingüístico en la sociedad norteamericana, la pérdida de las lenguas maternas de los inmigrantes y de los aborígenes y, en este último caso, el de sus territorios? Tal vez los propios autores han naturalizado la democracia, el capitalismo y la lengua inglesa como el marco en el que se desarrollan “naturalmente” las discusiones en ese país. ¿No es esto una elección cultural? ¿O es que por ventura el capitalismo, la democracia y el inglés son supraculturales? Esto no se debe desde luego a ninguna intención ética o política sino a la carencia de una teoría de la cultura que hace que los teóricos en otros campos fundamentales como la pedagogía y la política terminen operando con nociones de cultura de sentido común, las cuales la reducen a contenidos, cuando de lo que se trata en la cultura es de gramáticas.

hombres, aunque que estos dominan o ejercen poder y logran consensos basados en una apropiación desigual de la cultura hegemónica. La hegemonía es, en consecuencia, un concepto relacional, que se manifiesta en la sociedad en la relación que tienen las diferentes clases sociales con los códigos de la cultura legítima.

En estas condiciones, la lucha contrahegemónica no consiste en la negación de la cultura hegemónica, ni en la lucha por la apropiación de sus productos (la información o la tecnología), sino en la lucha por el acceso a las formas de esa cultura que permitan a los sectores sociales subalternos construir los valores y los conocimientos válidos que se puedan contraponer en condiciones de igualdad a los de los sectores dominantes. Hasta ahora, en vez de giro culturalista hemos tenido más bien un regreso al determinismo tecnológico, consistente en la sobrevaloración y la apropiación de uno de los productos de la cultura hegemónica: la tecnología digital electrónica.

La contrahegemonía consistiría, entonces, en que la población pudiera apropiarse de las sustancias de contenido hegemónicas (conocimientos y valores), en las formas propias de su producción también hegemónicas (alfabética y argumentativa), que es lo que se explicita desde la economía política de la cultura, pues cuando se accede a las primeras en otras formas (oral-icónicas), como si fueran iguales a las generativas —como se pretende desde los estudios culturales—, lo que se hace es privar a los receptores de las formas generativas, de las condiciones de generación y, por tanto, se les excluye de posibilidades reales contrahegemónicas.

3. La tradición oral-icónica como cultura popular

La tradición oral-icónica

Ya habíamos dicho que todo en el hombre, gracias a la cultura, tiene algo de metafísico, de reflexivo y de asintótico. Pero entre toda la reflexividad humana, el mayor asintotismo está en el lenguaje. El lenguaje permite hablar hasta el infinito de lo dicho, es metalenguaje, pero, además, puede haber metalenguaje del metalenguaje. Ahora bien; el lenguaje es colectivo, mientras que el sujeto es individual y, por antonomasia, irrepetible y, sin embargo, el sujeto se constituye en y a través del lenguaje. El sujeto es producto de lo que Durand (1982, p. 36) llama un trayecto antropológico en el cual se conjugan tanto su carga pulsional como su encuentro con la cultura. Es decir, trae experiencias, si así se pueden llamar, que no son decibles en el

lenguaje. Parafraseando a Guillermo Bustamante (2007), ni el sujeto cabe todo en el lenguaje ni el lenguaje cabe todo en el sujeto. De suerte que lo que es visible para nosotros es la intersección entre sujeto y lenguaje, es decir, la parte de la experiencia del sujeto que es decible a través del lenguaje y la parte del lenguaje que ha podido adquirir, incorporar, interiorizar cada sujeto.

Como quiera que esta intersección sea única e irrepetible en cada sujeto, el estudio del sujeto estaría fuera del alcance de las ciencias sociales, pues estas se ocupan justamente de fenómenos sociales, es decir, compartidos, no individuales. O, para decirlo más exactamente, a las ciencias sociales apenas les cabe la posibilidad de estudiar el sujeto en relación con la cultura, es decir, en su parte gregaria y no en su parte libertaria, en su parte intersubjetiva, no en la subjetiva. El sujeto nos interesa pues en cuanto portador de un lenguaje y una cultura, es decir, en cuanto colectivo.

La lengua y la tradición oral

Uno de los rasgos determinantes y distintivos de la humanización del hombre y, por consiguiente, uno de los hitos que jalonan, junto con el trabajo y la exogamia, el paso de la naturaleza a la cultura, es el del lenguaje. En rigor, cuando hablamos de lenguaje hablamos de la capacidad articuladora del hombre, la cual se hace visible, por lo menos en primera instancia, en la lengua particular, en la lengua étnica.

La centralidad del lenguaje en la cultura y, por consiguiente, en la antropogénesis, tiene que ver con la estructura del cerebro y, por tanto, con la relación pensamiento-lenguaje. Aun así, para los efectos comunicativos, independientemente de los hallazgos hechos por las ciencias en torno a esta relación, lo que interesa constatar es que el hecho externo es el lenguaje, y este es la manera en que conocemos el pensamiento. Dos aproximaciones nos dan una idea de los extremos en que se mueve la interpretación del lenguaje:

La hipótesis emergentista de Chomsky sostiene que el lenguaje es producto de una única mutación que dio como resultado un sistema computacional, que, como tal, es inmune al ambiente, solo tiene propiedades formales y es, en consecuencia, común en su estructura a toda la especie, como gramática universal (Alonso-Cortés, 1998, p. 4). Explícitamente dice Chomsky (1994, p. 59): “En suma, la facultad lingüística parece consistir, en lo esencial, en un sistema computatorio que es rico y fuertemente limitado en cuanto a su estructura y rígido en sus operaciones esenciales [...]”. Dada

tal universalidad, es factible la llamada Gramática Universal (gu) como “el estudio de un aspecto de la dotación biológica, análogo al estudio de los principios innatos que determinan que hemos de tener un sistema visual propio de la especie humana y no el de los insectos” (pp. 56-57). A esa capacidad la llama estado inicial (so), el cual es actualizado a través de la lengua I o lenguaje interiorizado, que sí es diverso y que, por tanto, explica la diversidad lingüística. Finalmente, su interés está en las representaciones mentales (o sea que siendo un enfoque biológico no se ocupa del problema físico) y su relación con las manifestaciones fonéticas, y por ello propone que el problema a resolver para la lingüística (las gramáticas) es “encontrar las representaciones mentales que subyacen a la producción y a la percepción del habla, y las reglas que relacionan esas representaciones con los acontecimientos físicos del habla” (p. 57).

En concordancia con Cassirer (1997, p. 182), en la idea de que “la diferencia real entre las lenguas no es de sonidos o de signos sino de perspectivas cósmicas o visiones del mundo (Weltansichten)”, existe la otra perspectiva, más antropológica, según la cual, aun el acto del pensamiento exige una mediación lingüística, y más aún, que dicha mediación es la que determina la percepción del mundo y, desde luego, el pensamiento, como lo sugiere Sapir:

[...] los sonidos del habla, en cuanto tales, no son el hecho esencial del lenguaje, sino que este consiste más propiamente en la clasificación, en la fijación de formas y en el establecimiento de relaciones entre los conceptos. Repitémoslo una vez más: el lenguaje, en cuanto estructura, constituye en su cara interior el molde del pensamiento. (Sapir, 1994, p. 30)

Así pues, entre sintáctica (acontecimientos físicos del habla) y semántica (clasificación y relaciones entre conceptos), se mantiene la discusión sobre el lenguaje. Esta diversidad de interpretaciones parece deberse, en todo caso, a que el lenguaje es tan inherente a nuestra cotidianidad y además tan natural e inconsciente en el hombre, que es el mediador por excelencia para toda actividad social. Todo lo que pensamos y hacemos de alguna manera se hace manifiesto primariamente en el lenguaje.

La diferencia esencial —dice Franz Boas— entre el fenómeno lingüístico y los demás fenómenos culturales es que los primeros [sic] no emergen nunca a la conciencia clara, mientras que los segundos, si bien tienen el mismo origen inconsciente, se elevan a menudo hasta el nivel del pensamiento consciente,

dando lugar así a razonamientos secundarios y reinterpretaciones. (Citado por Levi-Strauss, 1984, p. 20)

En otras palabras, nosotros utilizamos el lenguaje para reflexionar, para tomar distancia sobre otros fenómenos, pero no podemos salirnos del lenguaje; aun cuando queremos reflexionar sobre él, elevarlo al pensamiento consciente, tenemos que hacerlo a través del lenguaje; el lenguaje nos envuelve, pues por algo se considera la morada del ser.

Para los objetivos de este trabajo es suficiente con admitir que la imbricación entre lenguaje y cultura es lo esencial de la relación social, en cuanto que el acceso a una cultura no se produce sino (o por lo menos principalmente) a través del lenguaje. Nuevamente Levi-Strauss (1984, p. 68) nos aporta la explicación:

[...] se puede considerar el lenguaje como una condición de la cultura, y ello en un doble sentido: diacrónico, puesto que el individuo adquiere la cultura de su grupo principalmente por medio del lenguaje [...]. Desde un punto de vista más teórico [...] en la medida en que ésta (la cultura) posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Una y otra se edifican por medio de oposiciones y correlaciones, es decir, de relaciones lógicas. De tal manera que el lenguaje puede ser considerado como los circuitos destinados a recibir las estructuras que corresponden a la cultura en sus distintos aspectos, estructuras más complejas a veces, pero del mismo tipo que las del lenguaje.

El lenguaje articulado no es solamente una de las características de la cultura, ni el rasgo más distintivo de una cultura, sino “la cultura misma”. Se trata de que la cultura es la memoria humana. Leemos nuevamente a Leroi-Gourhan (1971, p. 216): “[...] en los antrópodos la memoria propia de cada etnia reposa sobre el aparato [...] complejo del lenguaje”. Con ello nos autoriza a inferir que, si entendemos por memoria la reproducción de los comportamientos,¹⁶ y a la vez recordamos que el lenguaje permite reproducir los comportamientos liberándolos de su “adherencia material”, la forma

16 En un sentido más abstracto, para Lotman (1979, p. 41, nota al pie), “El término ‘memoria’ se usa en el sentido que se le da en la teoría de la información y en la cibernética: es decir, facultad que poseen algunos sistemas de conservar y acumular información”.

de liberarlos, esto es, el lenguaje particular es el que crea las etnias y, en consecuencia, la propia cultura.

Pero la lengua va mucho más allá de la “invención” de la cultura. La lengua es el elemento más agregado de la cultura, en el cual se pueden expresar eficientemente todos los demás rasgos de la misma:

En la práctica una lengua es la semiótica a la que pueden traducirse todas las demás semióticas —tanto las demás lenguas como las demás estructuras semióticas concebibles—. Esto es así porque las lenguas, y sólo ellas, se encuentran en condiciones de dar forma a cualquier sentido, sea cual fuere; en una lengua y sólo en una lengua “podemos ocuparnos de lo inexpresable hasta expresarlo”. (Hjelmslev, 1984, pp. 153-154)

Si no fuera suficiente el énfasis puesto hasta aquí en favor de la preeminencia de la lengua en la cultura, podríamos agregar que ella es la que permite, en sentido estricto, la construcción de la cultura como un acumulado histórico. En efecto, la lengua, el signo lingüístico, como dice Saussure (1967, pp. 127-129), por su contenido abstracto, es la que le permite al hombre apropiarse del mundo en ausencia de los objetos. Por tanto, es la lengua la que hace posible transmitir los saberes en el tiempo y en el espacio, vale decir, de una generación a otra y de unos lugares a otros, sin la presencia de un referente empírico.

Esa posibilidad de transmisión de saberes simbolizados es lo que garantiza al hombre cierto control en el proceso de reproducción del comportamiento de la etnia, una cierta relación activa que significa no solo garantizar la reproducción de los comportamientos, sino innovarlos en algún grado, es decir, libertad de opción, lo cual no es otra cosa que la liberación de la dependencia del instinto, característica del aprendizaje de especie: “La libertad de comportamiento [dice Leroi-Gourhan (1971, p. 222)] no es en efecto, realizable sino al nivel de los símbolos”. Esto equivale a decir que con los símbolos, entendidos como representaciones separadas de la vivencia y del acto, entramos en la reflexión, que como forma de aprendizaje se puede considerar opuesta al instinto:

De los monos más evolucionados al hombre la diferencia en la libertad de opción es cuantitativa; el antropoide, el más

inteligente, no dispone nunca sino de un número limitado de programas y sus confrontaciones son función de un aparato neurónico considerablemente más reducido que el del hombre; sin embargo, la diferencia es sobre todo cualitativa, pues la reflexión está estrechamente ligada al lenguaje. (p. 222)

Estas posibilidades liberadoras del lenguaje van mucho más allá. No solo representan la separación del hombre, como especie y como etnia, de la naturaleza, sino la posibilidad del individuo de tomar distancia de su propio grupo, por lo menos en forma relativa.

A nivel individual, la especie humana ofrece un carácter igualmente único puesto que su mecanismo cerebral dándole la posibilidad de confrontar situaciones traducidas en símbolos, el individuo [sic] puede liberarse simbólicamente de los vínculos a la vez genéticos y socio-étnicos. (p. 223)

Con el carácter abstracto de la lengua el hombre conquista a su vez su capacidad de síntesis, conquista el concepto. “La cultura es generadora de estructuralidad y el lenguaje natural es el que desarrolla precisamente esta función de dar nombre, organizar, estructurar la realidad dentro de una cultura” (Lotman, 1979, p. 31). Con ello se hace posible para una comunidad humana no solo el disponer, en forma condensada, de todos los saberes particulares acumulados por sus antepasados, sino también el intercambio con otros saberes, con lo cual se potencian las posibilidades de enriquecer el conocimiento. Esa transculturalidad del conocimiento es reivindicada por Paul Ricoeur (1990, pp. 260-261) cuando afirma:

Al parecer, ya al principio el hombre es distinto de otro hombre; la condición de ruptura entre las lenguas es el signo más visible de esa falta de cohesión primitiva. [Pero] No hay ninguna razón y ninguna probabilidad de que un sistema lingüístico sea intraducible. Creer que la traducción es posible hasta cierto punto es afirmar que el extranjero es un hombre, es decir, creer que la comunicación es posible.

De suerte que aun entre diferentes etnias es el lenguaje lo que nos permite reconocernos entre nosotros, más allá de las diferencias, como seres humanos, y establecer comunicación, en este caso intercambio de significados, entendidos como abstracciones posibles gracias a las propiedades simbolizadoras del lenguaje; pues de

no ser así, esto es, de no compartir ciertas abstracciones, las diferencias lingüísticas resultarían insalvables. Sin embargo, las lenguas tampoco son del todo conmensurables entre sí, puesto que, si lo fueran, no existirían diferentes y múltiples culturas. La traducción implica siempre la transposición de los contenidos de una cultura a las formas de otra y en esa transposición algo queda irremediabilmente fuera de la codificación.

Finalmente, la estructura de la lengua, la forma como se presenta y como existe entre sus hablantes es una manifestación de las estructuras mentales, de los ejes semánticos, de los conceptos, de sus formas y de la manera como opera con ellos determinado grupo humano. Pero, más que todo, la lengua nos informa cómo organiza su vida ese grupo humano, esto es, sus conocimientos, su estructura social, sus ritos y su cotidianidad:

Es importante la analogía [...] entre el lenguaje y el ritual. El ritual lleva o transmite información colectiva como el lenguaje. Pero también es cierto que el lenguaje opera como ritual, y su estructura —sus códigos— forman parte del arsenal social de rituales utilizados en la reafirmación periódica del orden social. Hablar es ejecutar un ritual y tomar parte, intencionalmente o no, en la afirmación y reproducción de las relaciones sociales básicas y de los valores sustentados en común. (Wuthnow, 1988, p. 120)

En otros términos, tomando una frase prestada, la lengua, en su particularidad y su complejidad, es la expresión concentrada de la cultura, pues no solo habla de las estructuras mentales de un grupo, sino de su estructura social; habla a la vez del nivel objetivo y del nivel relacional de la comunicación humana.

La tradición icónica

Una vez establecidas las propiedades estructurantes de la lengua en términos culturales, las marcas de la tradición oral-icónica se pueden seguir a través de la historia mencionando los sucesos más representativos de aquella. Como toda tradición cultural, se inicia con la lengua, dejando claro que la lengua es la que se habla y no es en principio la escritura, cuyo prestigio es producto de una evolución posterior

(Saussure, 1967, pp. 72 y ss.). Esto quiere decir que en principio es la oralidad el sistema expresivo predominante y característico en la especie.

Pero si se habla de tradición oral-icónica es porque la imagen (en su sentido figurativo, por ahora) casi siempre ha acompañado a la oralidad, pues “en el lenguaje figurado de los antrópodos más recientes, la reflexión determina el grafismo” (Leroi-Gourhan, 1971, p. 189), lo que lo hace casi equivalente al lenguaje. En efecto, todas las culturas de las que tienen noticia los antropólogos tienen algún tipo de representación icónica¹⁷. Pero no ha sido así desde el principio. Solo “hacia 30000 [años] antes de nuestra era se ordenan las primeras figuras” (p. 189), de las cuales se dice que si bien “el contenido es ya muy complejo, la ejecución, en cambio, es aún balbuceante” (p. 189); hacia 20000 años antes, dice el autor, “vemos organizarse unas figuras mejor construidas” y 15000 años antes, cuando ya se cuenta con todos los recursos de grabador y pintor, “el sentido de las figuras no ha cambiado” (p. 189). Si el contenido sigue siendo el mismo, quiere decir que el iconismo sigue siendo un rasgo estructural de la mente humana desde mucho antes de la escritura, y que el perfeccionamiento técnico de la expresión no constituye en sí mismo un cambio cultural.

La representación icónica, al igual que la lengua, siempre ha estado asociada a una función mitopoiética, es decir, a una función fundacional de la cultura. La imaginación parece expresarse simultáneamente en lengua e imagen y los símbolos distintos a la lengua tienden a ser figurativos, pero cualesquiera que ellos sean están subordinados a la lengua.

Los primeros iconos en general parecen ser la representación de los tótems de los diferentes pueblos. En efecto, en las religiones primitivas el tótem es solo una palabra, es oral, es una palabra que representa “una especie determinada de cosas con las que se cree que (el grupo) mantiene una relación muy particular” (Durkheim, 1992, p. 94). La mayor parte de esas cosas pertenecen al reino vegetal o animal, solo una pequeña parte a fenómenos climáticos y en ningún caso a objetos artificiales, por lo que están ligados siempre a la naturaleza que es el ambiente de sus situaciones cotidianas, o sea que es una palabra con funciones prácticas y cercanas a problemas vitales. Esta representación exclusivamente oral cede el paso, según Durkheim (1992, p. 105), a las representaciones gráficas. “Allí donde la sociedad se ha hecho sedentaria, donde la tienda es remplazada por la casa, donde las artes plásticas están ya más

17 Aquí solamente se hablará por ahora del iconismo visual, puesto que también hay una suerte de iconismo sonoro especialmente en la radio (Ver Crisell, 1999, pp. 210-219).

desarrolladas, se graba el tótem sobre madera, sobre los muros.” Por eso todas las llamadas religiones primitivas son el blanco de los ataques de la tradición judía, que, por tener un Dios abstracto, encuentra las representaciones icónicas, no solo salvajes, sino idolátricas y pecaminosas.

Con la iconicidad de las religiones primitivas se plantea la lucha entre lo figurativo y lo abstracto, entre el pensamiento situacional y el pensamiento formal.

Maestría técnica y contenido mitológico corresponden [...] al carácter de las figuras de la “edad media paleolítica” [...]. Son en realidad “mitogramas”, algo que se emparenta más con la ideografía que con la pictografía, más con la pictografía que con el arte descriptivo. (Leroi-Gourhan, 1971, p. 190)

En efecto, arte descriptivo, pictografía e ideografía se sugieren aquí como niveles distintos de abstracción en cuanto dependen más o menos de los objetos. Se suele pensar entonces que la pictografía, como el sistema de escritura que pretende reproducir los objetos materiales, es un sucedáneo de la oralidad, pero lo que se trata de sostener es, precisamente, que desde el punto de vista histórico tienen el mismo origen, es decir, que no están determinados por los objetos sino por el pensamiento y el lenguaje. En todo caso, su coexistencia es evidente, pues “lo más frecuente es imprimir sobre el mismo cuerpo el distintivo totémico: es este un modo de representación que está al alcance incluso de las sociedades menos avanzadas” (Durkheim, 1992, p. 107), lo cual significa que no se necesita superar el nomadismo y tener paredes y muros para desarrollar la pictografía. Lo mismo suele hacerse grabando sobre canoas, utensilios y otros objetos. Para nuestros propósitos, basta con señalar que la pictografía constituye, junto con el habla, uno de los dos ejes de la tradición oral-icónica, los cuales se complementan con la tradición dramático-simbólica, expresada en los ritos.

Se puede ver entonces que hay una suerte de iconismo ritual primitivo, ligado al mito y al ceremonial, que coexiste con la oralidad y del que no se puede decir que constituya una forma posterior de expresión o que sea puramente estética sino esencialmente práctica, pues “[...] el arte figurativo es inseparable del lenguaje y [...] nació de un par intelectual fonación-grafía [sic]” en el que “desde un primer momento fonación y grafismo responden al mismo objetivo” (Leroi-Gourhan, 1971, p. 191), o sea, la función ritual de representación “picto-ideográfica” del mito. Por tanto, no se debe considerar de momento a la pictografía como una forma de infancia de la

escritura, pues esta última está ligada en lo esencial a la representación del sistema fonológico, aunque tiene en común con la primera la grafía. El hecho es que la pareja oral-icónica se constituye en el rasgo antropológico esencial, mientras que la escritura fonética es literalmente una invención posterior y particular, no necesaria a ninguna lengua.

Sin embargo, el mejor ejemplo de combinación entre ambos sistemas expresivos lo vemos a través de toda la Edad Media, período durante el cual la Iglesia utiliza simultáneamente la prédica oral sacerdotal y la representación icónica de episodios bíblicos, en una persistente y eficiente labor de adoctrinamiento a unos pueblos bárbaros o analfabetos que habían heredado del Imperio romano las hablas locales pero no la tradición escrita del latín, la cual seguía siendo monopolizada por los clérigos (Hauser, 1979, cap. 4). Aquí encontramos la más evidente escisión entre una cultura de las élites y una cultura para las grandes masas de la población, basada la primera en códigos letrados y la segunda en códigos icónicos y orales. Eco (1974, p. 30) lo sintetiza de esta manera:

Tenemos una correspondencia bastante perfecta entre dos épocas que en formas diferentes, con iguales utopías educativas e igual disfraz ideológico de un proyecto paternalista de dirección de las conciencias, intentan paliar la diferencia entre la cultura docta y la cultura popular pasando a través de la comunicación visual. Ambas son épocas en que la élite razona sobre los textos con mentalidad alfabética, pero después traducen en imágenes los datos esenciales del saber y las estructuras que sostienen la ideología dominante.

Es decir, hay filósofos y teólogos, intelectuales orgánicos que elaboran los contenidos culturales y hay también predicadores, divulgadores y publicistas que se encargan de que dicho contenido sea asumido por la masa de feligreses. La diferencia con los “nuevos intelectuales” no parece ser, en esos términos, más que una cuestión técnica, pues la exuberancia oral-icónica de la cultura cristiana en la Edad Media se antoja bastante similar a la exuberancia mediática de hoy. Sin embargo, a nadie se le ha ocurrido decir que la cultura popular era hegemónica en aquella época, por más que los pueblos carecieran de la más mínima alfabetización.

Si bien se considera que la cultura renacentista no tuvo un arraigo muy popular, se puede decir que la incorporación de la perspectiva a la pintura de este período, con

su ilusión de realidad, de tridimensionalidad, es un aporte considerable a la tradición figurativa, que se mantuvo hasta mediados del siglo xix, reforzada por el realismo y el romanticismo, hasta cuando la irrupción de la fotografía obligó a los artistas casi a reinventar la pintura. En el Renacimiento, el iconismo se separa de las funciones prácticas y adquiere una cierta independencia que hace que predomine en sus productos el aspecto estético, coincidiendo con el auge del capitalismo, de las cortes centralizadas como expresión del Estado-nación y de la burguesía como clase emergente, que se combinan para cruzar mecenazgo y mercado y, entre ambos, crear un espacio propio al llamado “arte”, como creación occidental y moderna.

La cultura popular

Esta categoría es bastante problemática desde el punto de vista teórico, ya que el concepto de lo popular ha sido objeto de múltiples interpretaciones e intentos de formalización desde diferentes disciplinas científicas y diferentes autores, al tiempo que ha sido una especie de fetiche en manos de intereses políticos. Así, se ha identificado en principio con el folclor, luego con las culturas de los sectores urbanos más pobres (culturas populares urbanas) y finalmente con la cultura de masas. Hoy la medida de lo que es popular está determinada por lo cuantitativo, por la “popularidad”, por el número de consumidores que sea capaz de convocar un producto cultural; en otros términos, por lo masivo (García, N., 1990, pp. 241-245; 2002, pp. 23-24).

Aunque Néstor García sostiene que se puede “caracterizar la cultura como un tipo particular de producción, cuyo fin es comprender, reproducir y transformar la estructura social” (2002, p. 58), a renglón seguido dice que “así como no existe la cultura en general, tampoco se puede caracterizar a la cultura popular por una esencia o un grupo de rasgos intrínsecos, sino por oposición a la cultura dominante [sic], como producto de la desigualdad y el conflicto” (pp. 58-59). En otras palabras, se entienden las culturas populares como las culturas de los “sectores populares”, con lo que se confunde cultura y grupo, así que solo tendrían cultura popular los “pobres”. Contrariamente a esa tendencia, aquí se trata de la cultura popular, no en términos socio-económicos, es decir, como cultura subordinada, sino en términos de códigos de comunicación.

Pueblo y cultura popular

Abordar la relación entre pueblo y cultura nos conduce, antes, a responder a la pregunta de qué es un pueblo. Cuando Federico Engels se ocupa de las investigaciones del antropólogo Lewis Morgan (1980) sobre las tribus aborígenes norteamericanas, se preocupa de la organización parental de varios pueblos, la cual empieza por la familia y termina con la organización política. Su conclusión es, más o menos, que antes de que existiera el Estado, caracterizado por la “agrupación de sus súbditos según las divisiones territoriales”, la forma de organización social más desarrollada a que se llegó fue el pueblo, compuesto por “asociaciones gentilicias constitutivas y sostenidas por vínculos de sangre” (Engels, 1973, p. 344). En general “la confederación de tribus consanguíneas llegó a ser una necesidad, como lo fue muy pronto su fusión y la reunión de los territorios de las distintas tribus en un territorio común del pueblo” (p. 339), lo cual habría ocurrido tanto entre los alemanes bárbaros, como entre los griegos y los romanos en épocas más tempranas, estableciendo una transición entre jefaturas y Estados como formas características de ejercicio del poder.

Con todas las críticas que ha recibido esta afirmación por teleológica, evolucionista y demás (cfr. Rossi-Landi, 1992), es al menos útil para que haya algún punto de partida. Así, la arqueología reciente, ampliamente reseñada por Kristiansen, mantiene la perspectiva evolucionista aduciendo que ella “ha permitido concretar diversas variantes, bien en términos de complejidad y escala [...] de los principios organizativos de la economía política [...] de las condiciones ecológicas y también de la dinámica estructural subyacente” (Kristiansen, 2001, p. 74). En estos términos, un pueblo es una agrupación de tribus consanguíneas, que comparten, además, un territorio y que existe como unidad política basada en los genes, a diferencia del Estado que basa su unidad en el territorio. Pero aquí se incluye ahora una de esas variantes: se trata de lo que el autor llama sociedades estratificadas o Estados arcaicos, según él, a caballo entre la jefatura y el Estado plenamente desarrollado y que comparte con este “una pronunciada división social y económica y el acento en el territorio (no en el parentesco), pero carecen de instituciones burocráticas desarrolladas” (Kristiansen, 2001, p. 76).

Al mismo tiempo, dentro de las sociedades estratificadas existen dos grados: el Estado arcaico descentralizado y el centralizado, cuyos nombres hablan de la forma como está organizada la producción para la subsistencia (descentralizada o centralizada), de la ausencia o presencia de ciudades, de la propiedad comunitaria o estatal de la tierra y de la existencia o no de rudimentos de burocracia. El proceso entonces va

del pueblo al Estado, como ocurrió también en Roma, donde el “*populus romanus* tenía al principio un valor étnico y otro político; mas cuando el derecho de ciudadanía comenzó a extenderse (más allá de la gens y de la tribu —agregado—) perdió casi del todo su significado original, étnico, y conservó el jurídico-político” (Tagliavini, 1993, p. 231), esto es, el pueblo definido como conjunto de ciudadanos de un Estado.

A casi 150 años de distancia de los estudios de Lewis Morgan, el término pueblo tiene aún esa connotación genético-étnica. Pero hoy esa connotación consanguínea, si bien sigue siendo importante,¹⁸ ha pasado a segundo plano, por lo menos para la investigación cultural, puesto que ahora pasa a primer plano la “etnogénesis”, que no es equiparable ni a filogénesis (especie) ni a ontogénesis (individuo), en tanto que la cultura no es ni de especie ni de individuo sino de grupo. En este sentido, acentuando aún más la distancia entre etnicidad genética y etnicidad cultural, dice Kristiansen (2001, p. 555) que hay que distinguir entre definiciones políticas y definiciones tribales de etnicidad debido a que “la emergencia de grupos locales o regionales, de la etnicidad y de algún dialecto o lengua común son fenómenos generales vinculados a la formación de estructuras políticas más jerárquicas y mejor delimitadas territorialmente”, con lo que se llega a la posibilidad de que la etnicidad sea más el producto de la organización social que la base en la que esta se sustenta.

Siguiendo a Leroi-Gourham, la etnia es ante todo una unidad cultural que mantiene, como ya se vio, su memoria en la lengua. Desde este punto de vista, se puede afirmar con Cavalli-Sforza y Cavalli-Sforza (1999, p. 30) que: “En el mundo quedan 5 000 poblaciones humanas, a juzgar por el número de lenguas que existen actualmente”. Si hemos de ser más exactos, debemos recordar que las lenguas son las que se hablan, no importa si tienen escritura o no. En ese sentido podemos decir que hoy existen registradas, exactamente, 6 533 lenguas divididas en 42 familias. Si a este guarismo le restamos 310 lenguas extintas y 75 lenguas sígnicas [sic], cuyo número de hablantes es incierto, todavía nos quedan 6 148 (Crystal, 1997, p. 289), incluyendo 71 pidgin/creóle (Bickerton, 1998, pp. 104-112).

Es decir que hoy tendríamos en el mundo básicamente 6 148 culturas populares —no por su carácter subordinado sino por sus códigos— entendidas como culturas étnicas, basadas en una lengua común, lo que se distingue del pueblo, como unidad genética, por un lado, y del Estado como unidad político-territorial, por otro. En este

18 Véanse por ejemplo: Cavalli-Sforza y Cavalli-Sforza, 1999, pp. 30-34; Kymlicka, 1996, pp. 25-55; Geertz, 1997, pp. 219 y ss. Para una exposición exhaustiva, Connor, 1998.

mismo sentido se entienden nociones hoy en boga como nación, en el sentido de etno-nación, no de Estado-nación (Kymlicka, 1996, pp. 13-23), patria, comunidad regional, raza, comunidad lingüística, tribu, etc. (Geertz, 1997, p. 230). Con este punto de partida podemos hablar de las características de estas culturas populares y de sus derivaciones posteriores.

En este orden de ideas, tenemos entonces más de seis mil culturas populares que corresponden estrictamente a lo que se llama folclor. Hoy no es muy común usar este término, o por “despectivo” o por anacrónico, o porque, como la advirtiera Gramsci, ha sido estudiado sobre todo como elemento “pintoresco”, y por eso se habla más bien de culturas étnicas (como si alguna no lo fuera), de música étnica, de arte étnico, de etnomedicina, y por supuesto, de etnoeducación, etc., como si con ello no se connotara también un sentido etnocéntrico y exotista. Pero si se usa el término como “concepción del mundo y de la vida, en gran medida implícita, de determinados estratos [...]de la sociedad, en contraposición [...] con las concepciones del mundo ‘oficiales’ (o en sentido más amplio, de las partes cultas de la sociedad históricamente determinadas)” (Gramsci, 1986, p. 239), y se establece su estrecha relación con el “sentido común”, entonces se puede evidenciar la equivalencia estructural de la cultura étnica con la cultura popular.

Rasgos de la cultura popular

Si ponemos todas las culturas existentes en un mismo plano, como estructuras, podemos decir que todas, en principio, son populares y comparten unas características básicas: la territorialidad; la oralidad; la iconicidad; la base mítica; la afectividad; la ritualidad; la narratividad de relato; el pensamiento situacional. Las examinaremos con más detalle a continuación.

La territorialidad

Territorialmente son culturas de origen local o regional, o para ser más claros, subnacional, incluyendo la más supranacional de todas, la anglosajona, cuya lengua estándar deriva de un dialecto anglo hablado al principio solo al sureste de las islas británicas, donde se hablaban por lo menos otros cuatro (Barber, 2000, pp. 104-106). Teniendo en cuenta que hoy en el mundo existen más de 6000 culturas pero solo 192 Estados-nación, es obvio que cada comunidad cultural no puede constituir su propio

Estado-nación de manera viable. Por tanto, la multiculturalidad es una necesidad en el mundo contemporáneo, más allá de la política en que se sustente. Como hecho, lo importante es que en cada Estado-nación hay muchas culturas populares.

Pero la territorialidad les da además a estas culturas cierto arraigo que las vuelve telúricas, aun en los casos de los pueblos nómadas, pues para ellos existe un territorio delimitado dentro del cual pueden desplazarse y realizar sus actividades de caza, pesca, recolección y pastoreo. Puede decirse que incluso en el mundo contemporáneo todos los hombres viven en función del territorio, “su territorio”, como si existiera una relación natural con él, y por eso está de moda la “búsqueda de las raíces” ya que la etnia y la región son las formas predominantes de pertenecer a la nación o a cualquier otra entidad política. Los alcances de estas culturas son, por tanto, espacialmente limitados, en principio.

La oralidad

Fuera del territorio, toda cultura popular (en rigor, toda cultura étnica) tiene un mecanismo de identificación primario, natural, hereditario, que es la lengua. Como ya se dijo, el lenguaje es una facultad de la especie, que se desarrolló adquiriendo la lengua particular del grupo o de la etnia (lenguaje interiorizado). Esta lengua particular es el principal mecanismo de adquisición y transmisión de la cultura. Esta cultura parte de la oralidad y su línea de evolución es la tradición oral-icónica con todos los matices ya descritos. El vehículo de transmisión e intercambio son los dialectos o las hablas locales, con sus limitaciones contextuales y las hipercodificaciones propias de un “código restringido” (Bernstein, 1993, pp. 81 y ss.), ligados a los iconos y a las actuaciones paralingüísticas de los hablantes (proxémica, kinésica, prosódica).

Las culturas populares son, pues, básicamente culturas orales. En su forma pura, practican una oralidad primaria. En su forma moderna, una oralidad secundaria, o sea, siguen siendo orales, pero su oralidad está mediada por la escritura y por la técnica (Calle-Noreña, 2001, pp. 15-31). Como culturas orales tienen ciertas características que suponen también cierto tipo de competencias, a saber: 1) La palabra hablada es ante todo acción, lo cual implica que la competencia comunicativa es más que todo una competencia para interactuar con los semejantes. 2) Solo se conoce lo que se recuerda, por lo que el saber está en los sujetos individuales y en las habilidades mnemotécnicas. 3) El pensamiento y la expresión son acumulativos antes que subordinados o analíticos. 4) La oralidad es redundante y copiosa como forma de

mantener la atención. 5) La oralidad es conservadora y tradicionalista puesto que el saber está en la experiencia y, además, los relatos conservan siempre una estructura básica estable. 6) Aun así, es homeostática, puesto que se actualiza en el aquí y el ahora. 7) Es cercana al mundo vital y situacional antes que abstracta. 8) La oralidad es empática, participante y de matices agonísticos, antes que objetiva y apartada, lo que nace de su carácter práctico e interactivo (Ong, 1994, pp. 38-62). Estas características son comunes a todas las que hoy se llaman culturas étnicas, a las culturas populares urbanas y masivas y a la cultura mediática, puesto que todas ellas tienen una base oral.

La iconicidad

Las culturas populares en su origen están fuertemente vinculadas a la producción icónica, más allá de si solo es un recurso mnemotécnico o si tiene funciones rituales. Tanto la pictografía como la ideografía son compatibles con la tradición oral, teniendo equivalentes expresivos, en términos de grandes unidades textuales más que de significantes aislados, y sus funciones no solo no riñen sino que se refuerzan y se complementan. Por eso, dice Bettetini (1990, p. 86):

No es casual que los referentes míticos o de fábula o alegóricos o de leyenda o, de cualquier modo, imaginarios de los cuales es rica la historia [sic] de las diferentes culturas, lleven consigo siempre una intensa actividad figurativa, a la cual se acompaña una igual e intensa actividad descriptivo-verbal.

O sea que la iconicidad, como forma figurativa de la cultura popular, se combina desde el principio con la forma abstracta y digital de la lengua. Sin embargo, como ya se ha señalado, las formas de lo icónico parecen provenir más de la lengua, y en este caso del relato, que de las cosas mismas. De otra manera, ¿cómo explicar la representación de seres que no tienen existencia física?

La base mítica

El contenido básico de toda cultura popular son los mitos, cuya estructura es universal pero cuyos personajes y acciones son particulares. Es difícil hablar del mito con respeto pero con distancia al mismo tiempo; con respeto, para no caer en una

subvaloración de sus funciones, no solamente sociales en general, sino cognitivas en particular; y con distancia, para no caer en la sobrevaloración del mismo, considerándolo la única forma válida y hasta deseable de pensamiento y explicación del mundo, como suele ocurrir a menudo cuando se trata de rescatarlo de la condición subalterna en que se encuentra respecto al pensamiento científico en la sociedad occidental; para ello, se tratará de extraer de las fuentes más comunes los rasgos más descriptivos posibles que lo caracterizan.

Para empezar, diremos que el mito suele considerarse una forma de pensamiento “primitivo”,¹⁹ no en el sentido etnocentrista, como forma superada y superable, sino en el sentido arqueológico, si cabe el término, como quiera que es una estructura primigenia de base inalterada, por lo menos durante los últimos 35000 años de historia del *homo sapiens*, de la misma manera que permanecen prácticamente inalteradas la estructura ósea y la cerebral. Lo que ello significa es que en general el mito es inherente al hombre como especie y a la cultura y es solo una de las formas que asume el pensamiento, como bien lo plantea Cassirer (1993, pp. 113-165).

Pero esta apreciación tiene otras implicaciones relacionadas con el hecho de que la mente es ante todo un fenómeno biológico y, por tanto, más o menos común a todas las especies vertebradas. “En el mundo de los vertebrados inferiores [dice Gilbert Durand (2000, p. 64)] existen [...] al menos ‘relaciones simbólicas’ rudimentarias innatas que están en la base de un universo imaginario que regulariza los comportamientos vitales de la especie”. Sin embargo, a pesar de su existencia en común con la de los vertebrados, esa mente tiene características particulares en el hombre, que son producto de la configuración particular de su cerebro. En efecto, el cerebro del *homo sapiens* tiene, según el mismo autor, un desarrollo especial que le permite un tipo de representaciones, de respuestas diferidas, que no son comunes al resto de los animales.

Por eso, en el hombre todo estímulo no desencadena una respuesta inmediata sino que “toda información se convierte en indirecta” (Durand, 2000, p. 60); toda información es una re-presentación. De esto concluye el autor que “lo imaginario es así [...] ese conector obligado por el cual se constituye toda representación humana” (p. 60), representación que tiene una base biológica en la anatomía del cerebro.

19 Primitivo es una categoría descriptiva que designa “el estado técnico-económico de los primeros grupos humanos, es decir, la explotación del medio natural salvaje. Cubre pues todas las sociedades prehistóricas anteriores a la agricultura y a la cría [...]” (Leroi-Gourhan, 1971, p. 149, nota al pie).

Aquí aparece entonces el concepto de imaginario, el cual se ha constituido en toda una industria académica (más de 43 centros de investigación en el mundo, según el mismo autor), sin que hayan logrado ponerse de acuerdo siquiera en lo más mínimo, esto es, si se está hablando de un sustantivo, el imaginario (Durand, 2004), o de un adjetivo, lo imaginario (Durand, 1982), como aparece en las traducciones de la obra fundacional de este campo de estudios, aduciendo la imposibilidad de definirlo en términos convencionales. Y es que, en efecto, existen demasiados términos relacionados de manera aleatoria con lo (o el) imaginario, tales como “signos, imágenes, símbolos, alegorías, arquetipos, schemas, esquemas, ilustraciones, representaciones esquemáticas, diagramas y sinopsis” (Durand, 1982, p. 53), a los que podríamos agregar mito e inconsciente, entre otros.

Sin embargo, Gilbert Durand (1982, p. 36) presenta una definición no evasiva y lógicamente discernible del concepto:

Lo imaginario no es nada más que ese trayecto en el que la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto, y en el que recíprocamente [...] las representaciones subjetivas se explican “por las acomodaciones anteriores del sujeto” al medio objetivo.

Agrega que no hay una precedencia definida de la asimilación sobre la acomodación, del medio sobre el sujeto, o viceversa, sino que esta tensión se resuelve en cada caso a través de lo que él llama el trayecto antropológico, entendido como un “incesante intercambio en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social” (p. 35)²⁰. De esta manera, “el imaginario” se presenta como una instancia mediadora entre el individuo y el entorno (natural y social), pero también entre naturaleza y cultura y se constituye así en la base sobre la cual se erigen todas las representaciones humanas, que no son ni una mera copia del entorno ni una absoluta creación del sujeto.

Las representaciones se resuelven de diferentes maneras, en diferentes dimensiones, de las cuales Durand señala tres: los esquemas, los arquetipos y los símbolos; que se diferencian entre sí en una escala (ascendente o descendente, según se tome) por el grado de inconsciencia o por el grado de concreción. Mientras el esquema tiene una base biológica relacionada con los gestos o los haceres de la especie, el arquetipo está

20 Para una exposición de la teoría de Durand, véase Garagalza (1990).

más condicionado por la cultura, por lo que deviene en idea, en tanto que el símbolo tiene forma física o material, lo que lo acerca más al signo y, por tanto, a la cultura.

De estos tres elementos se viene a componer el mito como una verdadera construcción cultural pero con base biológica y, por consiguiente, diversa en su presentación, pero universal en su estructura.

Nosotros entenderemos por mito un sistema dinámico de símbolos, de arquetipos y de esquemas, sistema dinámico que, bajo el impulso de un esquema, tiende a componerse en relato. El mito es ya un esbozo de racionalización, puesto que utiliza el hilo del discurso, en el que los símbolos se resuelven en palabras y los arquetipos en ideas. El mito explicita un esquema o un grupo de esquemas. Así como el arquetipo promovía la idea y el símbolo engendraba el nombre, puede decirse que el mito promueve la doctrina religiosa, el sistema filosófico, el relato histórico y legendario. (Durand, 1982, p. 56)

Esta definición, absolutamente descriptiva, establece cómo, a partir de la base común de lo imaginario, se pueden estructurar dinámicamente diferentes tipos de representación, todos potenciales y presentes en la mente humana, siendo uno de ellos el mito. Pero el mito aquí aparece como una forma bastante desarrollada de representación por su complejidad semántica, es decir, por el cúmulo de significados que organiza; de suerte que la diferencia entre mito y ciencia, por ejemplo, no habría que buscarla en la estructura mental sino en la extensión de los intereses mundovitales a la que responde cada uno, en la extensión geográfica y en los imperativos de la necesidad que debe satisfacer. “La diferencia [dice Levi-Strauss (1994, p. 252)] no consiste tanto en la cualidad de las operaciones intelectuales, cuanto en la naturaleza de las cosas sobre las que dichas operaciones recaen”.

En efecto, los mitos hablan, en primer lugar, como conocimiento, de tres orígenes: del origen del mundo, del universo, de la naturaleza; del origen del hombre, por el que cada pueblo se considera a sí mismo “los hombres” en general; de ahí que el etnocentrismo, más que una opción política sea una característica antropológica. “Por la paradoja del rito [dice Eliade (1995, p. 28)] todo espacio consagrado coincide con el centro del mundo”, y como cada pueblo tiene sus lugares sagrados, cada uno tiene su centro del mundo, convirtiendo todos los demás espacios en periferias o por lo

menos en exteriores y extraños, en lo cual encontraría su fundamento todo localismo, regionalismo o nacionalismo. Y finalmente el mito habla del origen de los saberes técnicos, de los gestos, de los oficios.

Por otro lado, los mitos hablan de las instituciones, de las normas, de las leyes de convivencia, de cómo fue establecido en su origen el matrimonio, la familia, el gobierno y todos los aspectos de la convivencia. Por eso se puede decir que conllevan un contenido ético. Y por último, los mitos hablan de la forma en que se deben representar los rituales, las ceremonias, los cultos, para que sean acordes con lo ordenado por los dioses o los seres sagrados. Se habla del vestuario, los adornos y las pinturas, así como de los cantos, los espacios y las formas. En este sentido, son también portadores de un contenido estético.

Pero presentado de este modo, se parece bastante a la descripción, a la historiografía, al pensamiento lógico-formal, o sería solo una versión del mismo; no tendría sentido entonces una visión del mito como lo relacionado con lo imaginario, lo contrafactual y, sobre todo, con lo emocional. El mundo mitológico es así la imbricación (no la simple sumatoria) del mundo real y el mundo imaginario.

Así como lo describe Durand, el mito tiene sobre todo una gran densidad semántica, organizada de diferentes formas según las culturas, pero que guarda, más allá de los símbolos perceptibles, una extensa gama de significaciones (ideas nacidas de los arquetipos, que son la conexión, siguiendo a Jung, del imaginario con el pensamiento consciente), y más en el fondo todavía, los esquemas, que, como ya se dijo, son predisposiciones dadas por la estructura biológica. Esta densidad semántica, sin embargo, hace que el mito no sea inmediatamente inteligible. Debido a que el relato mítico no es analítico, no se diferencian las caras de la cultura que contiene, pero todos los mitos, por lo menos los primitivos, están constituidos al mismo tiempo por un contenido cognitivo, uno ético y otro estético, este último en su sentido más simple, como formas de representación.

De este modo, el mito es una racionalización no solo en su sintaxis sino sobre todo en su contenido. Así mismo, en su aparente simplicidad es bastante explícito en cuanto a la cultura como conjunto. Por eso, la primera gran elaboración de toda cultura popular en su sentido ortodoxo es un mito.

La afectividad

La cultura popular se caracteriza por privilegiar la exaltación de los sentimientos, la sensualidad y el cuerpo, la emotividad y la inmediatez. Ahora bien; si se dice que la cultura popular privilegia el contenido afectivo sobre el intelectual, no se quiere decir que el primero no sea también una elaboración, pues partiendo del concepto de imaginario, lo afectivo es solo una forma posible de ordenar el mundo y no está ausente ni siquiera de las representaciones más racionalizadas.

En toda actividad humana y en todas las formas de la cultura humana encontramos una “unidad de lo diverso”. El arte nos ofrece una unidad de intuición; la ciencia nos ofrece una unidad de pensamiento; la religión y el mito nos ofrecen una unidad de sentimiento [...] la religión y el mito empiezan con la consciencia de la universalidad y la identidad fundamental de la vida” (Cassirer, 1996, p. 48).

Aunque parezca especulativa, esta manera de ver el mito es coherente con la afirmación de Durand acerca de que lo que el hombre comparte primordialmente con los mamíferos es, en efecto, la centralidad de lo afectivo, mediado en el hombre por la cultura, pero de todas formas como una manera primigenia de relación con el mundo.

Cuando Cassirer (1993, p. 126) dice que la base real del mito no es el pensamiento sino el sentimiento y que en él la vida es “sentida como un todo continuo que no admite escisión ni división tajante”, está sugiriendo una identidad parecida a la del niño con su madre, de la que depende en todas sus funciones vitales y de cuya existencia separada no tiene en principio ninguna consciencia. Esto explicaría también la tendencia mítica a identificar la tierra o la naturaleza en general con la madre.

Pero el “sentimiento” no es, como se podría pensar, solo emocional y menos irracional. “Cuando empleo la palabra sentimiento (feeling) [...] me refiero [escribe Jung] a un juicio de valor, por ejemplo agradable y desagradable, bueno y malo, etc. [...] El sentimiento a que me refiero es (como el pensamiento) una función racional (es decir, ordenante)” (1997, p. 56). La diferencia radica solo en la función, pues, según el autor, mientras el pensamiento nos dice de algo lo que es, el sentimiento nos dice si es agradable o no, pero ello no lo hace irracional. Lo que se quiere subrayar es que en la cultura popular el contenido que ocupa el lugar de preeminencia es afectivo y

valorativo antes que explicativo. La cultura mítica requiere entonces reafirmar ese vínculo afectivo con alguna frecuencia y esa vendría a ser la función del rito.

La ritualidad

Haciendo una extrapolación de la definición durkheimiana de la religión al mito, podríamos decir que este se compone de “las creencias y los ritos. Los primeros son estados de opinión, consistentes en representaciones; los segundos son modos de acción determinados. Media entre estas dos clases de hechos toda la diferencia que separa al pensamiento de la acción” (Durkheim, 1992, p. 32). Así, si equiparamos las creencias al mito, este es semántico, mientras que el rito debe tener una dimensión sintáctico-pragmática. Como manera ordenada, prescrita y codificada de manifestar o poner en evidencia el mito, es sintáctico; pero al ponerlo en práctica, de ello se espera, y además esta es su función, que produzca un efecto social o individual en cada uno de los miembros de la comunidad que comparte el mito, por lo que es pragmático. “Es un conjunto de ceremonias que se proponen únicamente despertar ciertas ideas y sentimientos, ligar el presente con el pasado, al individuo con la colectividad [...] los mismos fieles no les piden nada más” (p. 352). El rito es pues una representación y al mismo tiempo una acción social.

En principio, los ritos parecen tener un carácter religioso, es decir que son solo una forma de manifestar la relación con lo sagrado y ello explicaría que los juegos y el arte hayan tenido seguramente un origen religioso y hayan seguido durante mucho tiempo ligados a él. Pero ello también significa que los ritos tienen un papel creativo y estético esencial para la cultura, por lo que devienen en una forma de entretenimiento, una puesta en escena que reconstruye los hechos fundacionales, a la que Durkheim considera “una de esas formas de reconstrucción moral que constituye el objetivo principal del culto positivo” (p. 356) y que le permiten al individuo reanudar sus tareas sociales con una mayor disposición de ánimo.

En todo caso, cualquiera que sea su forma, el rito está llamado a que el individuo trascienda sus tendencias espontáneas individuales y se eleve a una vida superior a la individualidad y a las pulsiones propias de la especie: “las creencias expresan esta vida en forma de representaciones; los ritos la organizan y regulan su funcionamiento” (p. 385). De tal manera que el rito está en última instancia determinado por la estructura semántica del mito.

Pero aquí hay que tener cuidado con las equivalencias. El rito no es solamente una forma sintáctica de ordenar las unidades del mito (los mitemas), sino que cada una de estas unidades mantiene relaciones semánticas con las otras que evoca, es decir, con otras unidades semánticas que van más allá de lo presente, o sea de las otras unidades del rito. El rito no es, por tanto, una forma sistemática de traducir el mito, no es en sí un lenguaje en el que se puedan establecer correspondencias unívocas entre unidades míticas y unidades rituales. Las unidades míticas, cada una en sí misma, son un universo de significaciones y esas significaciones no se establecen por su relación con las otras unidades rituales sino por la cadena de relaciones mentales que desata cada símbolo utilizado en el rito. Las relaciones míticas son paradigmáticas, o sea en ausencia, mientras que las relaciones rituales son sintagmáticas, o sea en presencia. Por eso, advierte Durand, no se pueden hacer traducciones de los mitos, no se pueden formalizar, pues con ello se podría crear una máquina de inventar mitos con base en combinaciones de formas rituales. La particularidad de cada rito, y esa es una de sus polémicas con Levi-Strauss, radica en que no puede “despegarse del trayecto antropológico concreto que le ha hecho nacer” (Durand, 1982, p. 342),²¹ es decir, de la unicidad de la etnia que lo practica, la cual es, por definición, irrepetible.²²

Pero, aun asumiendo la particularidad semántico-sintáctico-pragmática del rito, este sigue presentando por lo menos dos regularidades: en primer lugar, parte de un modelo divino o, en todo caso, previamente establecido por alguien; y en segundo lugar, tiene la función de restaurar ese acto primigenio. En las culturas populares, “no sólo los rituales tienen su modelo mítico, sino que cualquier acción humana adquiere su eficacia en la medida en que repite una acción llevada a cabo en el comienzo de los tiempos por un Dios, un héroe o un antepasado” (Eliade, 1995, p. 29). Restaurar el hecho original y, en el caso de los rituales colectivos, restaurar los lazos primordiales de la comunidad como en los primeros tiempos, es, pues, la función básica del rito. El rito es así un isomorfismo que corresponde aproximadamente al isotopismo del mito. Así que la cultura popular, como cultura ritual, es esencialmente imitativa y acrítica: las cosas se hacen así porque se deben hacer así, porque siempre se han hecho así, porque en el principio alguien las instituyó así y no hay razón para cambiarlas. Es la mejor forma de expresar la naturalización de la vida social, porque siempre hay que

21 Para la polémica con Levi-Strauss y la diferencia entre forma (fija) y estructura (dinámica), ver Durand, 1982, pp. 338-344.

22 Suponemos que la crítica de Durand se refiere a la afirmación de Levi-Strauss, según la cual, a diferencia de la poesía: “El valor del mito como mito [...] persiste a despecho de la peor traducción” (Levi-Strauss, 1994, p. 233).

volver al principio y reiniciar el ciclo cósmico. Por eso su temporalidad es circular, basada en ciclos que se repiten periódicamente.

La narratividad

El tipo de discurso de la cultura popular, esto es, la forma de contar, de transmitir sus saberes, valores y sensibilidades, es el relato, entendiendo por relato una enunciación figurativa, o sea parecida a la realidad, con personajes con nombre propio, lugares identificables y acciones repetibles y verosímiles (Barthes, 1976, pp. 9 y ss.).

Si queremos hablar de una idea general, de una capacidad como la inteligencia o de una virtud como la honradez, podemos hacerlo de dos formas: o empezamos por definir conceptualmente la honradez diciendo algo así como que “es una virtud consistente en...”, caso en el cual estamos construyendo un discurso argumentativo; o lo hacemos creando un personaje, con nombre y características singulares, que realiza unas acciones honradas en un lugar y un momento determinados, caso en el que estamos construyendo un relato o un discurso narrativo. Van Dijk (1997, pp. 153-173) las denomina estructuras argumentativas y estructuras narrativas respectivamente.

Genette amplía el concepto de relato afirmando que es “la representación de un acontecimiento o de una serie de acontecimientos, reales o ficticios, por medio del lenguaje [...]” (1976, p. 193). En eso fundamentalmente se diferencia del rito, pues en este no prima el lenguaje, sino más bien el gesto, el cuerpo, los iconos y los otros símbolos. Se supone que el relato fluye casi de manera espontánea, pues “nada hay más natural que contar una historia, combinar un conjunto de acciones en un mito, un cuento, una epopeya, una novela” (p. 193). Esta variedad de posibilidades indica que el relato pertenece a la *lexis* (forma de decir), por oposición al *logos* (lo que se dice). En este caso, la forma de decir es la forma de ordenar el contenido que es distinta a la forma de la expresión que es el lenguaje. Como el lenguaje es susceptible de presentarse en varios géneros, el relato es solo uno de esos y no la forma del lenguaje misma.

La forma como conocemos el mito es a través del relato mítico, así como de las diferentes leyendas de aventuras que por lo general fluctúan entre la ficción y la realidad. Pero ese relato, como ya se ha señalado, es una forma elaborada y racionalizada de representación. Los mitos más conocidos (hindúes, judíos, mayas, incas, etc.) son los de aquellos pueblos que habían superado ampliamente la etapa primitiva (de recolección) y habían organizado alguna forma de registro de su memoria. La paradoja del relato

parece consistir en que tiene que armonizar dos dimensiones: la diacrónica, “del desarrollo discursivo del relato”, con la sincrónica, propia del mito, “de la repetición de las secuencias y de los grupos de relaciones evidenciados” (Durand, 1982, p. 343). En vista de que el origen del mito es el “eterno volver a empezar de una cosmogonía y, por tanto, remedio contra el tiempo y la muerte” (p. 344), su función, más que contar, es repetir. Y ello habla de la estructura formal que adquieren todos los relatos.

En el caso del mito, lo que se representa (sustancia del contenido) es, por un lado, el anhelo de vida y eternidad y, por otro, lo que lo obstaculiza, o sea la muerte y el tiempo. La forma de representarlos es a través de, al menos, dos personajes: el héroe o cualquier personaje excepcional y el destino u otro personaje antagonista que obstaculiza la consecución de ese anhelo. Esta es la forma típica del drama, estructurado como conflicto. La dualidad, sin embargo, se tiene que resolver en una síntesis, pues no puede existir protagonista sin antagonista. Así, se puede decir con Durand que el término mito abarca “el mito propiamente dicho, es decir, el relato que legitima tal o cual fe religiosa o mágica; la leyenda y sus implicaciones explicativas; el cuento popular o el relato novelesco” (Durand, 1982, p. 339). De aquí se puede avanzar a la conclusión de que toda cultura basada en el relato es una cultura mítica o viceversa y, en consecuencia, toda cultura cuyas representaciones se basan en relatos es una cultura popular.

Pero el relato no es solo una característica per se del mito. Tratándose de culturas orales, el relato y sus héroes tienen, ante todo, como ya se ha dicho, una función mnemotécnica:

La memoria oral funciona eficazmente en los grandes personajes cuyas proezas son gloriosas, memorables y, por lo común, públicas (que permiten) organizar la experiencia en una especie de forma memorable permanentemente. Las personalidades incoloras no pueden sobrevivir a la mnemotécnica oral. (Ong, 1994, pp. 73-74)

Con lo que el relato se puede considerar como el depósito de la memoria de las culturas populares entendidas como culturas orales. Este rasgo merece una especial atención, pues la cultura popular no se caracteriza por construir y consumir discursos trascendentales, sino por su capacidad de construir, asimilar y reconstruir historias, por lo general involucrándose en ellas, a veces haciéndolas suyas o acercándolas

mediante la atribución del protagonismo a un personaje cercano o en todo caso identificable.

Las tradiciones se perpetúan en gran parte por medio de la transmisión oral, con repertorio de anécdotas y de ejemplos narrativos; donde la tradición oral se ve complementada por el creciente conocimiento de las letras, los productos impresos de mayor circulación, tales como libritos de coplas, almanaques, hojas sueltas, “discursos de moribundo” y crónicas anecdóticas de hechos delictivos, tienden a someterse a las expectativas de la cultura oral en lugar de desafiarla ofreciendo otras opciones. (Thompson, E., 1995, p. 20)

De ahí que si bien la cultura popular sobrevive en la modernidad gracias a la presencia de las artes figurativas y escénicas, que son también narraciones de episodios de importancia religiosa, nacional o cotidiana, su principal vehículo de propagación fue la tradición oral, no solo a través del relato directo, sino mediante la literatura de cordel y por entregas, la cual aparecía con una periodicidad acorde con los tiempos del descanso para permitir su lectura en grupos (Martín-Barbero, 1991, pp. 119-123). Es decir, aunque era una literatura escrita, su transmisión, su consumo y su disfrute dependían de la oralidad, como todavía ocurre hoy con los productos mediáticos.

El pensamiento situacional

Finalmente, se puede afirmar, en correlación con todo lo dicho hasta ahora, que las culturas populares son siempre aquellas en que prima el pensamiento situacional sobre el diferido. Desde el punto de vista de la topicalización, de las tematizaciones relevantes, es una cultura de lo vivencial, es decir, de lo particular y lo cotidiano, del aquí y el ahora. Esto se puede resumir en que, dentro de una cultura de este tipo, todo aprendizaje tiene sentido solo si se inscribe en usos técnicos y prácticos, es decir, en maneras de hacer y de actuar inmediatas, pues este, el uso, es la manera más fácil de conservar el saber cuando no existen registros físicos. Según Gerald Sider:

Las costumbres hacen cosas: no son formulaciones abstractas de significados, ni búsquedas de los mismos, aunque pueden transmitir significados. Las costumbres están claramente conectadas y enraizadas en las realidades materiales y sociales de la vida y el trabajo [...]. (Citado por Thompson, E., 1995, p. 26)

En otros términos, no son cultivadoras de saberes teóricos, desinteresados y abstractos, sino que su estructura semántica, llamada por Luria (1993, p. 53) “figurativa-directa”, se caracteriza porque la palabra “suscita [en el sujeto] la imagen de la situación práctica en la que hubo de relacionarse con dicho objeto”. De esta manera, se establecen “nexos concretos y situacionales” consistentes en “la descripción del objeto y el desglose de sus [...] funciones esenciales” (p. 55). Lo que prima es, pues, el mundo de la vida y como el mundo de la vida es casi fenoménico o, en todo caso, siempre limitado, los alcances de la cultura popular suelen ser limitados contextual o geográficamente.

En resumen, hasta aquí podemos hacer una caracterización de las culturas populares (en especial las tradicionales) en los siguientes términos: subnacionalmente limitadas (regionales) y telúricas (territorializadas) en su cobertura; míticas, situacionales y afectivas en la sustancia de su contenido; orales, rituales e icónicas en la forma de su expresión; y, por último, narrativas o de relato en la forma del contenido. Estas características traen consecuencias:

Las sociedades orales deben dedicar gran energía a repetir una y otra vez lo que se ha aprendido arduamente a través de los siglos. Esta necesidad establece una configuración altamente tradicionalista o conservadora de la mente que, con buena razón, suprime la experimentación intelectual. (Ong, 1994, p. 47)

El aprendizaje es pues imitativo y por ello tienden a ser culturas conservadoras (Thompson, E., 1995, p. 28). Ni qué decir tiene que estas características de codificación no significan que sean exclusivas de las culturas de los sectores populares, pues no es privilegio de estos la apropiación de las culturas populares como no es privilegio de las élites sociales y económicas la apropiación de la cultura alfabética. La diferencia es entre alfabetizados, populares o no, y no alfabetizados. Esto significa, en el caso de la educación popular y la comunicación popular, que estas tienen que intentar la redistribución de la alfabetización, puesto que la crítica es una característica de la cultura alfabética, y sin alfabetización, ambas no lograrían, en sentido estricto, una formación emancipatoria.

En efecto, lo que se desprende de la teoría de la mediación social es que “las estructuras narrativas de los relatos de los medios y la de los mitos y cuentos a veces son las mismas” (Martín Serrano, 2009, p. 54). Los medios, como veremos, no agregan

nada a esto, puesto que “la aparición de los medios de masas coagula la innovación social en modelos de representación arcaicos” (p. 55). Dado que tanto el mito como la ideología son inmunes a la experiencia y mucho más a los argumentos, “los códigos, operadores que organizan el relato de acuerdo con el sistema de valores estables, terminan siempre imponiéndose sobre los textos y los contextos” (p. 54) lo que explica que una gran mayoría de personas “acepten como suyas unas interpretaciones del mundo que son contrarias tanto a la objetividad como a sus intereses” (pp. 47-48). Este es el lado conservador de las culturas populares.

4. La tradición alfabética como cultura occidental

Las culturas y la cultura occidental²³

Si la diversidad cultural es un hecho, no obstante se puede aislar, aunque con riesgos, una unidad de análisis a la que se le llamaría civilización occidental, heredera, según Toynbee (1995, pp. 19-34), de la civilización grecorromana, pero a la que subyace una unidad mayor llamada cultura occidental.

Manteniendo el punto de vista de cierta antropología tradicional se puede hacer una diferencia entre culturas y civilizaciones, según la cual, aunque todas las culturas son estructuralmente iguales, no todas ellas llegan a constituir

²³ Algunos apartes de este subcapítulo aparecen en Narvaez, 2005a. Aquí se amplían todas las ideas.

civilizaciones, en el sentido de estar relacionadas con la aparición de la civitas, de las ciudades (Engels, 1973, pp. 333-352; Pericot y Malaquet, 1970, pp. 133-150).

El paso del Neolítico esencialmente rural a la edad de los metales coincide con el desarrollo de un dispositivo territorial que es la consecuencia progresiva, la “civilización” en el más estricto sentido, es decir, la intervención de la ciudad en el funcionamiento del organismo étnico. (Leroi-Gourhan, 1971, p. 170)

Todas las civilizaciones tienen, en mayor o menor medida, unos rasgos que les son comunes, a saber:

El primer rasgo común es la agricultura que constituye una relación activa y afirmativa con el territorio; el segundo rasgo, necesario pero no suficiente, es el sedentarismo, el asentamiento permanente en el territorio y la configuración histórico-geográfica de la civilización; dichas culturas desarrollaron también, por oposición a las comunidades consanguíneas, las comunidades territoriales, cuya mayor expresión son las ciudades.

En resumen:

A principios de la Era del Bronce, entre el 3500 y el 3100 antes de Cristo, se dio un cambio importante en este sistema de registro. Este fue, también, el período que vio la creación de ciudades, cuya economía estaba basada en el comercio. Ya habían hecho aparición la especialización artesanal y el inicio de la manufactura; se había desarrollado la herrería en hierro [sic]; la invención de la rueda hacia finales del quinto milenio supuso un gran incremento potencial en la producción de alfarería. Más tarde se desarrolló la metalurgia del bronce; se expandió el comercio; aparecieron las ciudades. (Goody, 1992, pp. 202-203)

Pero los logros técnico-económicos no son la única característica de una cultura. Ciudades, comercio, especialización artesanal traen consigo propiedad privada. La propiedad privada exige derecho de herencia y, como correlato, el patriarcado, es decir, la descendencia por línea paterna, por lo que se instituye un tipo de familia mal

llamada monogámica, a fin de garantizar la legitimidad de la paternidad y, por tanto, de la herencia. Además, una sociedad así de complejizada requiere, por otro lado, un cierto tipo de ejercicio del poder más allá de los derechos parentales consanguíneos y ese tipo de organización política es el Estado, como forma de dominio territorial (para comunidades que comparten, más que los genes, el territorio) y sujeto a leyes escritas.

Así mismo, la administración de los bienes, tanto del Estado como de los particulares, requiere cierta clase de especialización, que, al igual que las leyes y el comercio, reclaman la existencia de registro físico, por lo que tanto la ley como la administración y el comercio confluyen en la necesidad de algún tipo de escritura.

Pero aquí todavía falta el rasgo cultural más característico y todavía más vigente en la cultura occidental como estructura mental: se trata del monoteísmo. El monoteísmo no es solo una manera de concebir la divinidad igual que otras formas, sean estas totémicas, animistas o fetichistas. Alfred Weber (1960/2005, p. 83) atribuye el surgimiento del monoteísmo judío al legado indo-iránico recogido por los judíos a través del zoroastrismo, al decir que “surgió una religión sincrética, compuesta de elementos mágicos y zoroástricos, ambos sumergidos en un tercer elemento, a saber, en el legado indo-iránico, el cual constituía un pensamiento religioso especulativo de carácter abstracto”. El monoteísmo es pues una forma distinta de pensar, es una forma mental característica de nuestra cultura y que tuvo su mayor expresión en el judaísmo antiguo.

Las afinidades entre esta forma de pensar y la tradición occidental son evidentes. Al respecto, vale la pena recurrir de nuevo a Leroi-Gourhan (1971, p. 172):

Desde la fundación de las primeras ciudades mesopotámicas los progresos del pensamiento religioso y filosófico son sensibles, mas ¿se puede afirmar que alguien piense (en sentido estricto) más profundamente que Platón? Parece que muy pronto el *homo sapiens* hace uso pleno de sus posibilidades psíquicas para intentar profundizar en lo inmaterial [...]. Si el progreso intelectual existe, biológicamente es insensible y estriba más sobre la ampliación de los medios y de los campos de especulación que sobre las posibilidades psico-fisiológicas de su penetración.

Lo que significa que el pensamiento contemporáneo no es cualitativamente distinto al de la antigüedad y más bien mantiene la identidad como forma de pensar occidental.

Así, la cultura occidental se revela como una estructura de pensamiento profunda y estable, que ha subsistido durante cinco mil años en sus rasgos mentales más característicos, es decir, no solo como monoteísmo, lo cual es secundario, sino como ejercicio de la abstracción, lo que hoy se refleja en forma de saberes teóricos, los cuales rigen el tipo de sociedades en que vivimos. Dicha cultura occidental ha tenido como línea de evolución absolutamente diferenciada la tradición alfabética, que trataremos de rastrear en lo que sigue.

De las escrituras al alfabeto

Ningún fenómeno es tan caro a la llamada cultura occidental como la escritura. Sentencias como aquella de que “lo que no está escrito no existe” o de que “la ciencia está escrita”, reflejan bien el valor que ha adquirido en nuestra cultura dicho fenómeno. Como bien lo afirma Goody (1998, p. 141), la escritura es la base de nuestra civilización y “[...] ver en ella sólo un aspecto secundario de la revolución de las comunicaciones es subestimar su papel absolutamente decisivo en la creación de nuestra civilización”. Esta precisión no es exagerada, puesto que cuando se habla de cambios en los sistemas de comunicación se habla de cambios parciales en la expresión, en tanto que la escritura alfabética es, en rigor, un verdadero cambio cultural que supone un cambio de mentalidad, entendida como una estructura de pensamiento de largo plazo.²⁴

“En principio fue el Verbo”, como bien lo dice la Biblia. Esto para reiterar que toda tradición cultural se inicia con la oralidad, aceptando también que ella siempre estuvo acompañada, en las culturas más tempranas, por la pictografía como una representación fuertemente ligada a los objetos o a las acciones, como recurso mnemotécnico, aunque también se supone que tiene funciones rituales cuando “la ‘mitografía’ es el equivalente visual de la ‘mitología’ verbal” (Goody, 1992, p. 196).

Pero aquí comienza, a nuestro juicio, el punto de quiebre entre la tradición oral-icónica y la tradición alfabética; y más aún, entre una tradición cultural ligada a lo concreto y

24 Kalman (2008) presenta una visión panorámica del debate actual sobre la cultura escrita, pero nos parece que no es el que aquí nos ocupa.

otra ligada a lo abstracto, entre una cultura para la masa y una cultura para la élite²⁵, pues aun dentro de la misma escritura se presenta una división social a través de la diferenciación, tanto en Egipto como en Mesopotamia, entre una escritura hierática, para usos sagrados, y una escritura demótica para usos profanos; es decir, una para los sabios y otra para el común (Betro, 1996, p. 29).²⁶

La tradición letrada empieza a edificarse por diferentes vías, y no nos interesa aquí si los jalones en la historia de la escritura que vamos a mencionar se producen en forma simultánea o sucesiva, sincrónica o diacrónicamente, pues, de hecho, muchos aún subsisten, lo que implica que uno no niega a los otros, sino que todos siguen haciendo parte del acervo expresivo de la humanidad, aunque con diferentes grados de expansión e importancia.

Tal vez valga aclarar en principio, como lo hicimos con la lengua, el concepto que aquí asumimos de escritura. La característica central de toda tradición letrada es el predominio de los símbolos escritos (ya que las palabras también son símbolos), tal como los definimos antes, en el terreno de las expresiones —a diferencia de los símbolos orales y los iconos en la tradición anteriormente descrita— símbolos escritos que empiezan a liberarse de sus ataduras referenciales, es decir, de la dependencia de referentes u objetos realmente existentes.

En sentido amplio, escritura es todo sistema semiótico visual y espacial; en sentido estricto, es un sistema gráfico de notación del lenguaje. Con más precisión, distinguiremos en la escritura, tomada en sentido amplio, la mitografía y la logografía, que hoy coexisten pero que con frecuencia han inducido a plantear el problema de la anterioridad histórica. (Todorov y Ducrot, 1980, p. 228)

Como se advierte en el fragmento anterior, no es dable hablar de la escritura a secas, sino que se hace necesario abordar el problema como el de las escrituras. Al respecto los mismos autores hacen la siguiente distinción: “La mitografía es un sistema en el cual la notación gráfica no se refiere al lenguaje (verbal), sino que forma una relación simbólica independiente” (p. 228). Luego establecen la relación de esta con

25 Goody (1998, pp. 141-161) luego matiza estas diferencias pero, en general, las mantiene.

26 En griego actual existe también la división entre *cathareusa* y *demotícón*, hablas formal y coloquial respectivamente. Igual división existe en árabe.

la logografía en su continuidad histórica: “Sin embargo, todo indica que es a partir de la mitografía que se desarrolló la logografía, sistema gráfico de notación del lenguaje” (p. 230). Aquí ya resulta clara la distinción entre un tipo de escrituras cuya función sería reproducir directamente el pensamiento o la experiencia del individuo o la comunidad, sin pasar por la representación de la forma de la lengua —lo cual no implica que la excluya—, y otro tipo de escrituras que intentan darle forma gráfica a los fonemas de esa lengua.

En el mismo sentido, Mariño (1989, p. 91) distingue tres tipos de escrituras: la pictografía, la ideografía y las escrituras fonéticas: “La Pictografía es la escritura a través de dibujos realistas, es decir, figuras que imitan y describen la realidad”. Así propuesto, este tipo de escritura puede hacerse equivaler a las escrituras mitográficas cuyo cometido es reproducir la experiencia. Al abordar la escritura ideográfica, Mariño se ve obligado a hacer precisiones:

Dos son las características básicas, que nos definirán la ideografía: la primera, que sus signos representativos no se encuentran ligados a los sonidos, es decir, no dibujan sonidos; y la segunda, que es la representación de una idea. La diferencia entre pictografía e ideografía es alrededor del grado de simbolismo utilizado. La pictografía hace un dibujo imitativo, mientras que la ideografía lo hace simbólico. (p. 159)

En este caso estaríamos ante un tipo de escritura de aquellos que persiguen representar el pensamiento y no la realidad, más cercano a lo que hace la lengua.

Finalmente, el autor nos presenta lo que él llama las escrituras fonográficas, o sea las que describen o “dibujan” los sonidos de la lengua. Para el caso las podemos hacer equivalentes a la escritura que Todorov, como ya vimos, llamó logográfica, máxime si ambos coinciden en que la más elevada expresión de dicha escritura es la alfabética que hoy conocemos por lo menos en casi todo el mundo occidental, basada en dos alfabetos, el cirílico y el latino, después de haber superado la etapa —intermedia, dicen Todorov y Ducrot— de la escritura consonántica (como parece que fueron en principio todos los alfabetos actuales, esto es, sin escritura para las vocales, como ocurre en el hebreo y el árabe), sucesora, a su vez, de la escritura silábica (Mariño, 1989, pp. 187 y ss.).

Al poner en relación estas clasificaciones en abstracto, pueden presentarse confusiones en las correspondencias. Parece claro que existe una correspondencia explícita entre escritura logográfica y escritura fonética, pero para nuestro interés es necesario matizar aún más las relaciones. Para ello proponemos entender las diferencias de la siguiente manera:

En la pictografía, la relación es referencial, es decir, se establece una correspondencia entre el pictograma y la realidad empírica, o sea una unidad física o estado del mundo, aunque esa realidad representada siempre esté mediada por la cultura.

En la ideografía, la relación es semántica, o sea que la correspondencia se establece entre el ideograma y una idea, un significado, una unidad mental o cultural.

En la fonografía, por su parte, la relación es fonémica (o fonológica), o sea que hay una correspondencia entre el grafema y una unidad distintiva, no significativa sino discreta o susceptible de combinar, como son las unidades sonoras del lenguaje articulado.

Escrituras logográficas

Siguiendo con la lógica de lo abstracto, si se considera el logos como unidad de pensamiento y lenguaje, entonces la escritura logográfica adquiere varias dimensiones: en primer lugar, si representa sonidos discretos, es equivalente a la fonografía. Pero, en segundo lugar, si representa unidades sonoras léxicas (palabras), es logografía propiamente dicha. Pero como, en tercer lugar, las palabras corresponden a unidades de pensamiento, naturalmente, entonces es ideografía. Pero si, en cuarto lugar, hacemos una diferencia entre pictografía simple y escritura pictórica como sistema (ver más adelante), todo sistema de escritura tiene un lado referencial y también un componente semántico, lo cual implica que está reproduciendo una actividad mental y, en tal caso, también cabe dentro de la logografía. Así que, en rigor, toda escritura es esencialmente logográfica.

En una acertada delimitación sobre la división de las escrituras glotográficas, Tolchinsky (1993, p. 155) distingue claramente entre logográficas y fonográficas: “Los sistemas logográficos están basados en unidades de primera articulación, mientras

que los sistemas fonográficos están basados en unidades de segunda articulación”,²⁷ o lo que es lo mismo, morfémicas y fonémicas (Hill Boone, 1994, p. 15). De tal manera que, para efectos de describir la tradición letrada occidental, aquí se usará el término escritura fonográfica, como la que reproduce fonemas u otras unidades no significativas (de segunda articulación),²⁸ y escritura logográfica, como la que reproduce unidades significativas (de primera articulación). Son tres las escrituras de este tipo: a) la pictografía; b) la ideografía y c) una escritura intermedia e idiosincrásica llamada criptografía o jeroglífica.²⁹

En principio, la pictografía no parece tener nada que ver con la tradición escrita occidental, pues corresponde, como se vio, a la tradición icónica, a una forma de representación de semejanza. Sin embargo, es necesario matizar el concepto, dependiendo de su relación con el lenguaje, pues parece haber una diferencia entre la pictografía como plasmación singular, única, espontánea y aleatoria de un objeto o una acción, por un lado; y por otro, la existencia de una verdadera escritura propiamente pictórica, la cual se distinguiría de la pictografía “simple”, para darle algún nombre, en que, si bien sigue siendo realista y, por tanto, referencial, cada signo o representación que se produce no es único ni aislado sino que es parte de un sistema de representación compuesto de un conjunto de unidades gráficas. Esta sutileza es importante en la medida en que la representación pictórica implicaría también un sistema semántico cuyas unidades corresponderían a las unidades gráficas; pero ello no le quita su carácter icónico y solo habla de una mayor correspondencia entre escritura y lenguaje, considerando este, no como sonido sino como estructura de pensamiento (Goody, 1992, pp. 196-201). Por eso decíamos antes que también la pictografía puede considerarse, en un sentido, logográfica.

Y es que para Leroi-Gourhan (1971, p. 189):

27 Existe primera articulación cuando se produce la división de unidades significativas en unidades significativas menores, por ejemplo oraciones en palabras. Existe segunda articulación cuando se produce la división de una unidad significativa en unidades menores no significativas (discretas o pertinentes) y que solo tienen valor combinatorio para formar unidades significativas, por ejemplo, letras o sílabas (Eco, 1995, p. 313).

28 Además esta escritura refleja residuos de la historia, ya que también conserva rezagos de los cambios fonológicos: por ejemplo la h en español es la huella de uno de estos cambios, pues se sigue escribiendo aunque no se pronuncia.

29 Hill Boone (1994, p. 15), en una discusión inútil, puesto que hoy nadie desconoce la existencia de diferentes escrituras, todas dignas de ese nombre, habla de “sistemas glotográficos”, que representan el habla y “sistemas semasiográficos”, los que “expresan ideas independientemente del lenguaje y en el mismo nivel lógico del lenguaje hablado en vez de ser un parásito de él, como de ordinario lo es lo escrito”.

El arte figurativo está, en su origen, directamente ligado al lenguaje y aún mucho más cerca de la escritura, en un sentido muy amplio, que de la obra de arte. Es la transposición simbólica y no una calcomanía de la realidad.

Entonces, al adquirir la pictografía este carácter semántico (logográfico), surge la pregunta que parece fundamental: “¿qué tan abstracto puede llegar a ser un pictograma antes de dejar de serlo?” (Robinson, 2003, p. 51). El caso es que el pictograma también es cultural, no es una “impresión” de la realidad sino una construcción mediada por los códigos de un grupo, especialmente por los lingüísticos, lo que se refleja de manera evidente en el diseño de las figuras y de los objetos. En efecto, hay tantas formas de un mismo objeto como culturas existen (Leroi-Gourhan, 1971, pp. 294 y ss.), por lo que pictogramas de un mismo objeto “pueden variar tanto en apariencia como en connotaciones de cultura a cultura” (Robinson, 2003, p. 51). Así que el hiato entre simbolismo y realismo es también relativo y en tal caso para la cultura occidental el parámetro de abstracción será el alfabeto y no el “simbolismo”.

De todas formas, la pictografía sigue acusando una carencia fundamental para ser considerada un lenguaje propiamente dicho: el hecho de no disponer de formas de notación de aquellas categorías gramaticales que no tienen transcripción pictográfica “natural” (Calvet, 2007, p. 60) como las preposiciones, los adversativos y otros sincategoremáticos. El siguiente ejemplo de una escritura africana es contundente. Se trata de un símbolo gráfico (un huevo) el cual es leído por sus intérpretes de dos maneras: para uno dice: “el mundo dispone del huevo que la tierra desearía”; mientras que para otro lector quiere decir: “nuestro mundo ha producido un huevo del cual sólo la tierra puede percibir el peso” (Calvet, 2007, pp. 224-225). En cualquiera de los dos casos, un gráfico de un huevo no dice nada de lo que los intérpretes le atribuyen. Esos significados están en la lengua, no en el pictograma. Además, ¿cómo representar pictográficamente algo como “desearía” o “del cual sólo”? La pictografía es, pues, logográfica, pero no puede llegar a ser fonográfica.

La escritura criptográfica³⁰ es uno de los hitos más importantes en la tradición letrada. Se trata de la comúnmente llamada escritura jeroglífica, la cual floreció en la antigua sociedad egipcia y era dominada de manera exclusiva por una élite de funcionarios especializados, quienes se encargaban, no solo de producir los mensajes, sino que

30 Sobre las diferentes escrituras ver Mariño (1989, cap. 4 y 5).

eran también los únicos que podían leerlos y, por tanto, utilizarlos para influir en las decisiones de los faraones.

Si bien esta escritura no suele considerarse un antecedente directo de la tradición letrada de Occidente, es justo decir que tampoco es una derivación de las escrituras mesopotámicas, pues, según las fuentes consideradas aquí, es contemporánea de aquellas, antecesoras históricas de los alfabetos actuales,³¹ aparte de tener un grado distinto de fonografía que las mesopotámicas (Robinson, 2003, p. 93). En efecto, hacia el año 3200 a. C. ya existen los primeros registros de aquel sistema de notación, coincidiendo con los primeros registros mesopotámicos (sumerio-acadio) conocidos como Uruk IV. Además, no deben considerarse un sistema aparte sino un sistema ideográfico aunque con fuertes componentes pictográficos, e incluso fonográficos —lo cual puede explicar en parte su complejidad— que, junto con los demás anteriores, se mantiene en la región del Cercano Oriente hasta por lo menos el siglo xi a. C. Por otra parte, esta escritura no fue exclusiva de los egipcios, como quiera que también los hititas crearon sus propios jeroglíficos de iguales características (logográficas y fonográficas), aunque menos prestigiosos y duraderos que los de los egipcios (Robinson, 2003, p. 91; Calvet, 2007, p. 67).

El otro hito importante lo constituye la escritura ideográfica propiamente dicha, que, como su nombre lo indica, pretende representar visualmente una idea, no un objeto, exigiendo con ello un gran nivel de abstracción. Pero sobre todo la ideografía debe considerarse, en rigor, como la pictografía convertida en sistema, lo cual implica por lo menos dos diferencias: por un lado, que los ideogramas sufren un proceso sistemático de estilización y abstracción hasta perder su forma figurativa (Calvet, 2007, pp. 97 y ss.); por otro lado, que el valor y el significado de los ideogramas no se establece por su relación con los objetos del mundo sino por su relación con los demás ideogramas. Es decir, lo importante deja de ser su aspecto referencial y empieza a ser su aspecto estructural. Esto es lo que hace de la ideografía un sistema y un cierto lenguaje.

La ideografía tiene la ventaja de servir para representar varias lenguas locales, como sucede actualmente con el sistema numérico arábigo o con el sistema de notación chino, que es nacional pese a que en diferentes provincias de ese país existen hablas tan diversas que ni siquiera son comprensibles las unas para las otras, pero hacen

31 “Casi una docena de instancias de invención de la escritura se han registrado en la historia de la humanidad. De ellas, la mayoría ocurrió en los alrededores del antiguo cercano Oriente” (cfr. Drucker, 1999, p. 12).

parte de esa gran lengua llamada mandarín al estar unificadas por un sistema de escritura.³² La dificultad de los sistemas ideográficos radica en que es necesaria la existencia de un número demasiado elevado de expresiones, o por lo menos de infinidad de variaciones sobre un mismo significante, para poder informar (dar forma) al también potencialmente infinito acervo de ideas de una cultura. Así, por ejemplo, el chino tiene unos 15 000 caracteres, de los cuales se usan comúnmente unos 8 000 y solo unos 1 500 en el lenguaje popular.³³ Aun así, su aprendizaje debe ser mucho más difícil que el de un alfabeto o un silabario limitado.

Escrituras fonográficas

La tradición letrada se inicia, en rigor, con la invención de las escrituras fonológicas, esto es, las que reproducen los fonemas de la lengua, por varias razones. La primera de ellas es que estas escrituras exigen una operación de doble codificación simbólica: doble codificación, al tener que poner en relación al contenido con la expresión oral y luego a la expresión lingüística con la expresión escrita; y simbólica, porque en ninguno de los dos casos existe un nexo físico o de semejanza entre los elementos puestos en relación. Pero, aparte de esto, como las lenguas se constituyen por la oposición de unidades fonéticas discretas, es decir, no significativas en sí mismas, las cuales, ordenadas según reglas combinatorias (gramáticas), sirven para producir las unidades significativas, las lenguas se pueden considerar el primer paso en la digitalización, al permitir operar con un número limitado de unidades cuyas combinaciones, potencialmente inagotables, nos pueden proveer de todas las expresiones que requiera el sistema de significados de la cultura, aunque la posibilidad de almacenamiento digital, en sentido estricto, empieza con la escritura fonética, que es el segundo paso (cfr. Ong, 1998, p. 5).

Las escrituras fonológicas, entendidas como las que tratan de la forma de la expresión lingüística, son básicamente de tres tipos: silábicas, consonánticas y alfabéticas; pero sus relaciones con las demás escrituras son estrechas, no solo por sucesión o continuidad, sino también por coexistencias, por préstamos, etc. ¿De dónde viene nuestro actual

32 Los dialectos [sic] chinos documentados son: mandarín (720 millones de hablantes), que se compone a la vez de varios dialectos, uno de los cuales, el mandarín del norte, hablado en Beijing, es la base del mandarín estándar; el cantonés (Yüe, 46 millones de hablantes); el gau (21 millones); el hakka (26 millones); el min del norte (Mín Bei, 10 millones); el min del sur (Mín Nán, 26 millones); el wu (77 millones); y el xiang (Hunan, 36 millones) (cfr. Crystal, 1997, p. 314).

33 Robinson (2003, p. 185) habla de 4500 caracteres en el período Shang; casi 10 000 en la dinastía Han; 23 000 en el siglo xii y 49 000 en el siglo xviii, lo cual indica una expansión también del universo semántico.

sistema de notación alfabética? Antes que todo, hay que recurrir nuevamente a matizar las afirmaciones.

Suponemos que el paso de la ideografía a la fonografía no pudo haber sido un salto al vacío sin continuidad. Con base en la existencia de la escritura china se ha hecho una interesante sugerencia en este sentido: “Los sistemas de escritura pueden ser también logográficos, en cuyo caso el signo escrito representa una palabra singular. O ideográficos, en los cuales ideas o conceptos son representados directamente en forma de grifos o caracteres [...]”. El sistema chino “combina modos fonéticos y logográficos, con algún signo ideográfico ocasional” (Drucker, 1999, p. 14). Como la lengua china es monosilábica entonces cada palabra es una sílaba, luego, cada uno de los caracteres de la escritura representa a la vez una idea, una palabra y una sílaba.³⁴ Así, la escritura china es, a la vez, ideográfica, logográfica y silábica, y esa debe ser la razón por la cual ha servido de base para las escrituras silábicas japonesa y coreana. En efecto, en Japón se adoptó el sistema chino llamado kanji hacia el siglo vii, el cual consta de unos 2 000 caracteres (Robinson, 2003, p. 199). Sin embargo, hoy subsisten dos silabarios (hiragana y katakana), cada uno constituido por solo 46 signos (Robinson, 2003, p. 201).

Si la cuna de la tradición occidental es Mesopotamia, ello no significa que su escritura desde el principio sea fonética. Es difícil aislar en una escritura en concreto sus componentes ideográficos y fonéticos, pues es posible que algunos caracteres representen sonidos aunque hoy nos resulten figurativos. Para ser exactos, la ideografía y la pictografía no tienen sino un punto de distancia, aquel en el cual se representan ideas o acciones que no tienen equivalente en el mundo real o que no pueden ser visibles. Pero al representar una idea tal, se hace un ejercicio de abstracción y se establece una relación arbitraria (como parece que se hacía en la escritura egipcia con indicadores fonéticos o semánticos) por la que la equivalencia entre gráfico e idea incluye la equivalencia entre palabra e idea, y, en ese sentido, la ideografía tiene algo de fonético. Aun así, se establece una distinción abstracta para efectos explicativos. La ideografía que hoy subsiste no es, sin embargo, mesopotámica sino china, cuya aparición es muy tardía con respecto a aquella, hacia 1700 a. C. (Drucker, 1999, p. 13), pero es la única que coexiste con el alfabeto.

No hay evidencia de sistemas silábicos en ninguna de las escrituras mesopotámicas, aunque Calvet (2007, p. 60) sostiene que los pictogramas sumerios, que “se

34 “Los caracteres chinos tienen a la vez un componente fonético y un componente semántico” (cfr. Robinson, 2003, p. 188).

empleaban habitualmente para hacer la notación de un objeto, serán utilizados en ciertos casos para hacer la notación de la sílaba correspondiente al nombre de ese objeto”, pero ello se debe al carácter monosilábico de la lengua. Las escrituras sumerio-acadias permanecen, pues, como sistemas pictórico-ideográficos por casi 2000 años, hasta después de que la variedad proto-cananea (2000 a. C.) dio origen al hebreo primitivo (aproximadamente hacia 1500 a. C.), desencadenándose, a partir de ahí, la actual tradición alfabética.

En efecto, de ese hebreo primitivo habrían surgido dos grandes ramas escriturales, hacia los años 1200 a. C. la primera, y 1100 a. C. la segunda. Esta última, el arameo, se divide, más o menos hacia el siglo viii a. C., en dos ramas (no confundir con las familias lingüísticas): una que da origen a las escrituras pahlavi (persa) y brahmi (hindú) y a las escrituras del sur de Asia; y otra que desembocaría en las escrituras actuales de Etiopía (sémica), el hebreo moderno y el árabe moderno; y el armenio y el georgiano (caucásicas). Pero estos no son alfabetos occidentales y, por tanto, no nos ocupamos más de ellos. Por la misma época del hebreo primitivo (hacia el siglo xv a. C.) se desarrolla ya el sistema de escritura china, que es también ideográfico.

En el mismo sentido se sugiere que en los sistemas ideográficos, tanto egipcio como mesopotámicos, existió la tendencia a representar solo la primera sílaba de la palabra que se quería expresar y, por este camino, estilizando las formas ideográficas, estas van quedando reducidas a formas abstractas (simbólicas) que representan, ya no ideas, sino sílabas (sonidos); lo que se considera el inicio de la fonografía, puesto que ya no se necesita evocar el significado sino el sonido mismo y, con la combinación de estos grafemas sonoros, se pueden escribir las palabras como composiciones y no como unidades indivisibles. Este proceso parece haberse desarrollado hasta más o menos el año 1200 a. C., de manera particular entre los pueblos semíticos occidentales (mediterráneo oriental), cuando se desprende la primera rama del hebreo primitivo (la otra, recordemos, es el arameo). Esa rama es la escritura de los fenicios, situados en la costa oriental del mediterráneo (actual Líbano), quienes recibieron influencia de las dos grandes corrientes ideográficas (la mesopotámica y la egipcia), no solo por encontrarse geográficamente a mitad de camino entre ambas civilizaciones, sino porque además comerciaban con ambos pueblos.

Con las escrituras silábicas es posible reproducir cada uno de los golpes de voz en la respectiva lengua, tal como se perciben en los actos de habla y cuya combinación produce las palabras como unidades significativas. Sin embargo, en principio parece ser que las palabras no se representaban completas sino en forma de monosílabos

equivalentes a la primera sílaba de cada palabra existente. Ello traía ciertas complicaciones por cuanto se precisaba de un número muy elevado de símbolos para la primera sílaba de cada palabra existente, o un número limitado de símbolos que no ofrecían la garantía de un significado unívoco pese a la ayuda del contexto de lectura, debido a la cantidad de palabras que podían empezar con la misma sílaba. Este sistema se reveló así como un recurso bastante rudimentario que obligó a la búsqueda de nuevas alternativas (Havelock, 1996, p. 91). Sin embargo, en las tradiciones del Cercano y Oriente Medio aquí examinadas no se habla del paso de las escrituras prefonéticas a las silábicas, sino directamente a las consonánticas, considerándolas ya como alfabetos (Robinson, 2003, pp. 159-167). Así mismo, Drucker (1999, p. 13) sostiene que “El alfabeto fue probablemente inventado entre 1700 y 1500 a. C. por hablantes de una lengua semítica en el área geográfica que sirve como puente entre las antiguas civilizaciones de Mesopotamia y Egipto”, lo que indica que se refiere claramente a la escritura consonántica de los fenicios.

La escritura consonántica, como su nombre lo indica, se basa en símbolos que representan las consonantes, en tanto que los sonidos vocálicos se representan mediante variaciones sobre la misma consonante o se infieren del sentido del texto, también con la ayuda del contexto. Esta es la transformación introducida por los fenicios y traída a Occidente a través de su actividad comercial y colonizadora por todo el mediterráneo, desde Cartago hasta España. Este sistema consonántico, mucho más simplificado, fue adoptado por los griegos entre los años 1100 y 800 a. C., dependiendo de la fuente. En lo que sí hay acuerdo es en que, a partir del año 750 a. C. se puede hablar del alfabeto griego, nacido de la adopción del consonatario fenicio al que le agregaron los caracteres vocálicos, con lo que queda definitivamente establecida la escritura alfabética como tradición occidental, entendida dicha escritura, ahora sí en sentido estricto, como aquella cuyo principio básico es “representar un sonido singular de una lengua hablada por una letra singular” (Drucker, 1999, p. 11).

Aquel sistema consonántico también dio origen a otros dos ramales más al occidente, en la península itálica (además de una derivación sahariana): uno de ellos, el etrusco, hacia el siglo vii, desaparecido al inicio de la era cristiana pero del que sobrevivirían rastros en escrituras célticas; el otro es el latín, desprendido hacia el siglo vi a. C., derivado directamente del fenicio pero también con influencias etruscas.³⁵ Después

35 Algunas veces se considera la escritura etrusca como el eslabón entre la griega y la latina. Ver Robinson, p. 169; Drucker, p. 48. Para Tagliavini (1993, p. 164), el latín es una derivación del griego, más que un hermano, y el papel de los etruscos es servir de puente: “[...] es muy probable que el alfabeto latino, si bien de origen griego, llegara a Roma pasando por los etruscos”.

del siglo i a. C., con la invasión romana a Grecia, se produjeron ligeros cambios en ambas escrituras pero, en general, se han mantenido inalterables como estructuras desde entonces. El sistema griego se propagó hacia Oriente y fue adaptado a las lenguas eslavas (Europa oriental), mientras que el sistema latino fue la base de las escrituras de las lenguas modernas occidentales.

Resumiendo, tenemos una escritura alfabética griega a partir del siglo viii a. C. y una escritura alfabética latina a partir del siglo vi a. C., descendientes de una escritura consonántica fenicia a partir del 1100 a. C., que se bifurcó, con la aramea (1200 a. C.), que desciende del hebreo primitivo (1500 a. C.), procedente del proto-cananeo (2500 a. C.), que, a su vez, proviene de la escritura sumeria-acadia (3200 a. C.).

Estas escrituras alfabéticas vienen a ser un perfeccionamiento de las escrituras consonánticas de las que se pueden considerar herederas y a las que aportan mayor precisión en la lectura y sobre todo una validez más universal, al independizar el sentido de toda referencia contextual. Los alfabetos que hoy conocemos, el cirílico y el latino, son considerados descendientes de la antigua escritura fenicia, cuyo pariente más cercano parece ser el actual sistema de notación hebrea.

Como consecuencia de diversas evoluciones y tanteos, los fenicios crearon un alfabeto consonántico [sic] admirablemente adaptado a su propia lengua. Los griegos lo adoptaron, completándolo con la notación vocálica, y crean el alfabeto moderno que heredarán todos los pueblos europeos. (Pericot y Malaquer, 1970, p. 183)

El hecho de que la escritura alfabética, es decir, que incluye vocales, haya sido establecida por los griegos, no parece ser un hecho gratuito, sino que en su origen está relacionado con la estructura fonológica de las lenguas que lo instituyeron, en este caso, el peso de las vocales en dichas lenguas. Las escrituras alfabéticas, consideradas hasta hoy las más evolucionadas, constituyen el punto máximo de la digitalización en la producción de sistemas expresivos, puesto que se pueden producir al infinito

con un acervo, salvo en pocos casos, no mayor de 30 caracteres (Robinson, 2003, p. 169),³⁶ excepción hecha de la escritura informática.³⁷

En resumen, lo que aquí se entiende por escritura es, en sentido estricto, la escritura fonográfica, es decir, la de los sonidos, o logográfica, esto es, la que intenta reproducir el lenguaje oral. Además, queda clara la especificidad de la escritura occidental, que es distinta a las lenguas occidentales, pues, como se sabe, el griego y el latín son lenguas indo-europeas, mientras que el fenicio y su escritura son semíticas. Además, la expansión del alfabeto latino a la mayoría de las lenguas europeas, incluyendo las germánicas y las eslavas, ya no corresponde necesariamente a la estructura de esas lenguas, sino a razones de expansión política del imperio que la había adoptado originariamente.

Así, hoy el alfabeto latino es de lejos el más importante. No solo es la escritura de todas las lenguas latinas y germánicas, sino también de la mayor parte de las lenguas eslavas. Además, se ha extendido a varias lenguas africanas como el swahili y el hausa, así como a algunas asiáticas (turco e indonesio y vietnamita): “De hecho, podemos decir que el alfabeto latino reina en la mayoría de los países de Europa, en la totalidad de América de África negra y Oceanía y el sudeste asiático (Indonesia, Filipinas, Vietnam)” (Breton, 1979, pp. 126-27). Además, los caracteres latinos están casi universalmente presentes en la señalización, los rótulos, la publicidad, al lado de las escrituras nacionales.

“Etimología” del alfabeto

Siempre existe la tentación, cuando se piensa en el origen de la escritura, de establecer una suerte de etimología de los símbolos, especialmente de la escritura alfabética, puesto que es la que menores indicios de semejanza presenta. La etimología, en este caso, se refiere a la conservación de alguna raíz icónica, a la manera de las raíces logográficas de la lengua (fonémicas y semánticas) que indicaría la procedencia de cada uno de los caracteres.

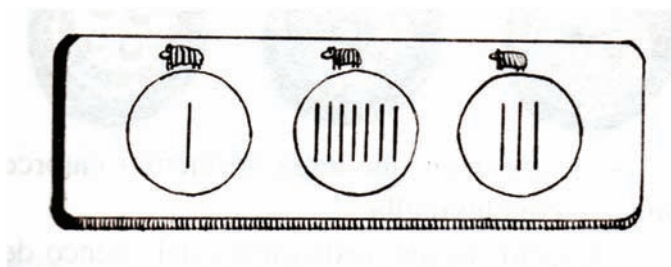
36 Lo que podríamos llamar estándares para los diferentes sistemas escriturales los plantea claramente Calvet (2007, p. 216) al referirse a la escritura de los mayas, en la cual se ha podido identificar novecientos cincuenta glifos distintos: “Este sistema no puede, en efecto, considerarse alfabético [...]: en ese caso, no podrían existir más que unos 30 signos. Si fuera silábico, el sistema comportaría entre cien y doscientos signos [...] Tampoco se puede comparar con el sistema chino (entonces habría varios miles de signos)”.

37 Para un cálculo de las posibilidades combinatorias del alfabeto, ver Eco, 1996. pp. 56-57.

Hay algunas hipótesis plausibles que, sin embargo, pueden ser discutidas desde el punto de vista comunicativo, en el sentido de que las expresiones que permiten la comunicación no exigen que los interlocutores guarden memoria o admitan la existencia de ese sustrato icónico. Es decir, lo que permite la comunicación es que la estructura alfabética, la estructura fonológica y la estructura semántica son compartidas por usuarios que las asumen en su forma actual completamente arbitraria, o sea sin ninguna conexión figurativa ni física con lo que representan. Esta aclaración vale la pena como quiera que la “etimología” puede conducir a la tentación evolucionista de pretender llegar al pensamiento alfabético a través del iconismo y del relato y que no se necesita una ruptura.

La primera hipótesis se refiere a la escritura de los números y es indicial, en el sentido de que el propio cuerpo, o una parte de él, actúa como signo; en este caso se trata de que los dedos de las manos y de los pies se presentan como el primer sistema digital natural que serviría para representar, con diferentes combinaciones, determinadas cantidades. En este caso podríamos tener un sistema numérico de base 10 o de base 20 que ayudaría a resolver problemas de cálculo de alguna complejidad. Este es un caso perfectamente plausible, pues es fácil indicar gestualmente una cantidad como cinco mostrando los cinco dedos de una mano. Es igualmente fácil representar icónicamente la cantidad haciendo una marca de cualquier tipo por cada unidad, en este caso, por cada dígito, algo como iii para indicar tres. Ejemplo de ello es la figura 4.1.

Figura 4.1.



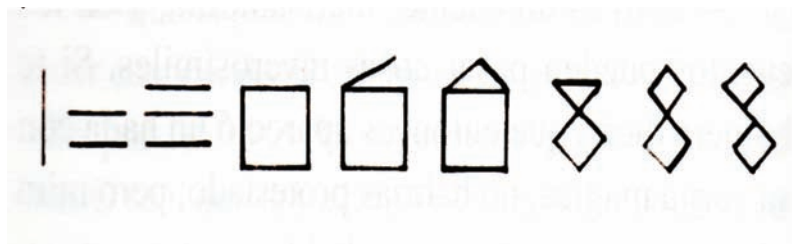
Fuente: Frabetti, 2000.

Esta parece haber sido la forma de representar los números en la escritura cuneiforme y en la egipcia (Calvet, 2007, pp. 239-241). Pero ¿cómo pasar de allí al símbolo ideográfico que es el número? Este mismo problema se lo ha planteado Bateson (2002, pp. 60-64) en cuanto a los animales, puesto que ha llegado a la conclusión de que específicamente las cornejas pueden distinguir cantidades pero no números. “Los números son el producto del recuento; las cantidades, el producto de la medición” (p. 60). Los primeros pertenecen al mundo digital; las últimas, al mundo analógico (p.

61). En otras palabras, las cornejas pueden contar. Es decir, la representación por ostensión (mostrando los dedos) o por semejanza, dibujando el equivalente a cada dígito, es un grado de representación de cantidades bastante elemental. El problema no es la cantidad, que puede entenderse como un esquema en los vertebrados de posición elongada de los que ya hemos hablado o presentarse como un estímulo físico al cual se puede reaccionar de manera condicionada, sino el número, que es el símbolo y que exige interpretación.

La ilusión evolucionista, en este caso de la cantidad al número, ha hecho muy populares versiones de divulgación como esta. Se supone que para llegar al símbolo debe haber ocurrido una estilización en la representación como la que sugiere la figura 4.2.

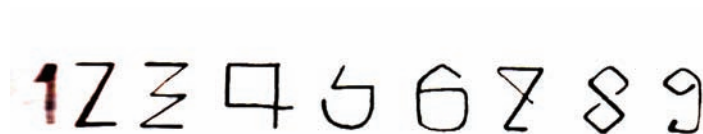
Figura 4.2.



Fuente: Frabetti, 2000.

Pero aquí todavía estamos en el mundo meramente figurativo, estilizado pero figurativo. Debería ocurrir no ya una estilización sino una transformación que condujera a formas como las de las figuras 4.3 y 4.4.

Figura 4.3.



Fuente: Frabetti, 2000.

Figura 4.4.



Fuente: Frabetti, 2000.

Sin embargo, Tolchinsky (1993, p. 245) muestra cómo los niños, incluso cuando ya conocen las cifras y su significado en cuanto cantidad, siguen haciendo uso figurativo de las mismas; por ejemplo, sabiendo a qué equivale el símbolo 4, cuando se les pide representar cuatro botones no utilizan ese símbolo sino cuatro caracteres (1, 2, 3, 4) o, en ocasiones, cuatro veces la cifra cuatro (4, 4, 4, 4). O sea que aun habiendo alcanzado la abstracción de lo simbólico, la fuerza de lo figurativo sigue arrastrando la representación.

Si no es posible la ilusión evolucionista de la cantidad al número, mucho menos lo es de la ideografía a la fonografía. Las diferencias que se plantean entre la escritura de los números y la escritura del alfabeto (Tolchinsky, 1993, p. 241), básicamente la posibilidad de ser leídos en diferentes lenguas que tienen los primeros y el fuerte anclaje lingüístico del segundo, se pueden identificar como diferencias entre un sistema ideográfico y un sistema alfabético propiamente dicho, el primero (los números) ajeno a la fonografía y el segundo (las letras) el más fonográfico de todos los existentes. Lo nuevo es que “el hecho de que con tanta insistencia utilice [el niño] elementos repetidos en su notación de la cantidad está indicando una diferenciación formal muy importante respecto de la escritura, aunque utilice series de grafías organizadas linealmente” (Tolchinsky, p. 245). Si la no repetición de grafías es una de las restricciones que el niño impone a una cadena de grafías para considerarla escritura, esas diferencias, en este caso, no solo se presentan entre una ideografía y una escritura alfabética sino que la repetición de elementos en una serie son una representación figurativa de la repetición de objetos iguales cuando se trata de cantidades. En esos casos, todavía la representación de las cifras tiene un fuerte componente icónico.

Por otro lado, las principales explicaciones etimológicas del alfabeto se refieren especialmente a la escritura egipcia y a la escritura china, las cuales se supone que tuvieron una evolución hacia la acrofonía (Calvet, 2007, pp. 68 y ss., 85 y ss.). En los propios términos de Calvet (p. 285), la acrofonía consiste en:

Conservar únicamente el sonido inicial de una sílaba o de una palabra; es el caso, por ejemplo, de conservar sólo la c de cajón. Siguiendo esa regla, progresivamente los pictogramas fueron haciendo notación del sonido inicial de la cosa que designaban. Por ejemplo, es como si en español el dibujo de un balón, que representa un balón, acabara por representar sólo el sonido b. Al parecer el origen de todos los alfabetos es acrofónico.

La plausibilidad de esta solución no corresponde fijarla aquí. Incluso si concediéramos que el alfabeto tiene ese origen figurativo, el caso es que, en términos comunicativos, el sujeto que se va a enculturizar alfabéticamente ya no encuentra ninguna relación entre esa forma y el objeto que le dio origen, por varias razones: la primera, por el proceso de abstracción de la forma por efecto de la estilización; la segunda, porque los alfabetos no sirven solo a la lengua que les dio origen, pues recordemos que el alfabeto latino y el griego tuvieron origen entre hablantes de lenguas semíticas y ahora sirven fundamentalmente a lenguas indoeuropeas, por consiguiente, si tuvieran relación con el sonido ya no lo tienen con los objetos, pues estos se nombran de muy distinta manera entre las diferentes lenguas, incluso de la misma familia; como dice Tolchinsky (1993, p. 168):

No podemos comparar la evolución de la escritura en un niño que crece en una comunidad que ya la está usando como parte ineludible de su quehacer cotidiano, con la evolución de un sistema que surge —cualquiera que haya sido su origen— en forma absolutamente circunscrita y aislada, en el contexto de una comunidad lingüística que la ignora.

Y finalmente, la razón más importante: porque la escritura alfabética no es una representación sino una estructura simbólica con vida propia, incluso distinta a la propia lengua, una especie de segunda lengua.

El alfabeto como ruptura

Ahora bien; hasta aquí tenemos una versión de lo que podría llamarse el problema histórico o evolutivo de la escritura alfabética. Pero desde el punto de vista de la comunicación en situación pragmática lo que hay que plantear es el problema psicogenético y para ello el punto de partida es Vygotski. Si empezamos por su conclusión, para este autor el lenguaje escrito, que es el nombre que usa, se debe considerar “no como una habilidad que se ejecuta con las manos y los dedos, sino como una forma de lenguaje realmente nueva y compleja” (2000, p. 177). En nuestros términos, no se debe entender como una técnica sino como un código. Y cuando dice “realmente nueva y compleja” se puede leer como no conmensurable con otras. La complejidad, como sabemos, se refiere a un sistema en el que sus componentes establecen múltiples relaciones.

Pero, aun teniendo esta claridad sobre el carácter del lenguaje escrito, el autor asume que “el juego de fingir cosas, el dibujar y el escribir pueden considerarse como momentos distintos de un proceso de desarrollo esencialmente unificado del lenguaje escrito” (2000, p. 174). Aunque la conclusión puede ser errada, la fundamentación de esta concepción se basa en una premisa a nuestro modo de ver absolutamente cierta y es que “la representación simbólica primaria está adscrita al lenguaje, y que todo sistema de signos se crea en base al mismo” (p. 171). Esta premisa la obtiene, entre otras cosas, del hecho de que “el dibujo comienza cuando los niños ya han hecho grandes progresos con el lenguaje hablado, y este se ha hecho habitual” y, por consiguiente, los niños no dibujan lo que ven sino lo que conocen, a veces en contravía de la percepción, por lo que los dibujos resultan más simbolistas que realistas. Con base en esta premisa, llega a la conclusión de que el dibujo es un lenguaje gráfico que surge a partir del lenguaje verbal (pp. 168-169).

El paso al lenguaje escrito se produciría cuando el niño realiza un descubrimiento básico: “que uno no sólo puede dibujar objetos sino también palabras” (p. 173); “el lenguaje escrito de los niños se desarrolla de este modo, pasando de los dibujos de las cosas a los dibujos de las palabras” (p. 174). Llegados aquí tenemos que hacer la pregunta: ¿de dónde saca el niño la forma de la palabra? ¿Del objeto que representa la palabra? Entonces sería mera pictografía. ¿Del significado de la palabra? Entonces haría ideografía. ¿De las relaciones lógicas que le sugiere la palabra? Entonces tendríamos infografía. ¿Y si se inventa un espécimen expresivo que no tiene tipo expresivo? Entonces estaría haciendo arte. En todo caso, no hay relación ni de causalidad, ni de contigüidad, ni de semejanza, ni de pertenencia, entre la palabra oral y la palabra escrita. Por tanto, la relación que se establece es arbitraria. En ese caso, cada sujeto podría inventarse un alfabeto para su sistema fonético, pero eso no sería funcional en absoluto. Afortunadamente, este ya está inventado y lo que hay que hacer es aprenderlo.

Pero el aprendizaje de este “nuevo lenguaje” tiene unas dificultades. Frente a esta concepción un poco evolucionista, se puede esgrimir la diferencia sustancial entre dibujo y escritura que expone Tolchinsky (1993, p. 263). En efecto, la autora demuestra que cuando se les pide a niños de diferentes lenguas y de distintos alfabetos que dibujen un objeto y lo nombren, o que dibujen una acción y la describan, es decir, dibujar y escribir al mismo tiempo, “La producción calificada como escrita aparece de tamaño más constreñido respecto al dibujo, sus trazos están organizados linealmente y, en ellos, aparece cierta discontinuidad frente a la continuidad del trazo en el dibujo”. Aunque en principio las escrituras son “indiferenciadas”, o sea que utilizan el mismo gráfico

para cualquier palabra o frase que se les pida (p. 265), más adelante “el niño produce series de marcas gráficas diferentes para palabras diferentes”. Estas variaciones se hacen sobre un número limitado de marcas gráficas. Aquí se encuentra una generalidad “de los principios de cantidad y variedad en sistemas ortográficos diferentes” (p. 266). A cierta edad (cinco años) ya escriben, no en cualquier grafía sino en la de su sistema ortográfico (en este caso, latino y hebreo). Cuando se les pide que escriban un cuento, ellos asumen que “lo producido debe tener la apariencia de un cuento” y se preocupan “por los signos de puntuación o por rasgos gráficos o de distribución que forman parte de la ortografía del sistema más allá de la palabra” (p. 268).

En síntesis, el niño “reconoce las propiedades formales que diferencian entre dibujo, escritura y números”, además de que “las formas gráficas se reconocen tempranamente como formas simbólicas, no como formas físicas” (p. 270). Este proceso amerita ciertas consideraciones en orden a desmitificar algunas ideas de sentido común sobre la lectura y la adquisición del código alfabético. La más común de todas es aquella según la cual los niños saben leer porque cuando ven un aviso de Coca-cola saben que ahí dice Coca-cola. Aquí lo que sucede es que identifican el logotipo de manera icónica, esto es, la disposición espacial de las marcas y la forma exterior de las mismas, es decir, leen icónicamente el símbolo escrito y, además, lo asocian al significado, es decir, lo leen ideográficamente. También se puede afirmar que reconocen un continuum expresivo analógico pero no las unidades digitales discretas; por consiguiente, reconocen la forma externa (como contorno), pero no reconocen cómo se construye la forma, o sea la disposición, el valor y la posición de las unidades discretas (letras o caracteres) y sus combinaciones (sílabas), es decir, no leen alfabéticamente. Para ello necesitarían conocer las reglas de construcción, la gramática.

En efecto, es evidente que los niños pueden identificar las formas exteriores de la escritura alfabética y tal vez de todas las fonográficas, o sea la variabilidad de las grafías puestas en serie, los espacios o discontinuidades, las formas de un texto narrativo que incluye puntuación, titulación y extensión, esto es, todas las apariencias figurativas; además, puede distinguir las marcas como símbolos, no como cosas. Pero entonces surge la pregunta: ¿por qué no pueden aprender a decodificar en términos alfabéticos, a leer y a escribir, espontáneamente? ¿Por qué ese aprendizaje sigue siendo dirigido?

La explicación parece estar en la naturaleza de la cultura alfabética, es decir, en el código alfabético. Si hemos sido claros en la explicación del capítulo anterior, todas

las culturas existen en forma de textos, en sentido amplio, producidos y leídos por la comunidad de usuarios de una cultura. Esos textos aparecen como grandes o pequeñas unidades expresivas que tienen diferentes niveles de significación, según las competencias de los interlocutores. En general, cuando se trata de las culturas populares existen grandes textos representativos de la cultura de los cuales se capta su significado en la vida cotidiana, porque, también en general, tanto emisores como receptores son competentes, por lo menos para leerlos. Detrás de todos los textos existen reglas de construcción, las cuales no son explícitas en ningún caso, aunque a veces, desde fuera, esas reglas son puestas en evidencia por alguien interesado en develarlas. Pero el conocimiento de las reglas no es necesario para la lectura. Todas las culturas que se rigen por esta norma de uso se llaman culturas textualizadas, o sea aquellas cuyo modelo es un texto ejemplar, y que se reproducen por imitación.

En cambio, hay culturas en las cuales tanto la construcción de los textos, para que sean inteligibles, como la lectura de los mismos, requiere la apropiación previa de las reglas de construcción, de la gramática, a las cuales se les llama precisamente gramaticalizadas. La cultura alfabética es el caso más conspicuo. Es necesario conocer con antelación las correspondencias fonológicas y la gramática (morfología y sintaxis) para producir un texto. Es la diferencia que hay entre un hablante que puede ser analfabeto y un lingüista, como casos extremos de dos usuarios de una misma lengua. En este caso, el hablante es usuario de una cultura textualizada; el lingüista, en tal condición, no como hablante, es usuario de una cultura gramaticalizada (Eco, 1995, pp. 216-218). La diferencia que hay entre uno y otro es más o menos la misma que hay entre el aprendizaje de la lengua materna y el aprendizaje de una segunda lengua.

En su propia lengua, el niño (como el analfabeto, agregamos) conjuga y declina correctamente, pero sin darse cuenta de ello. No puede decir qué género, caso o tiempo está utilizando. En un idioma extranjero distingue entre el género masculino y femenino y es consciente desde un principio de las formas gramaticales. (Vygotski, 1995, p. 149)

El caso que presenta Tolchinsky ilustra un conflicto entre la arbitrariedad de la regla alfabética y la disposición del niño hacia las formas figurativas. Un niño que escribe la palabra elefante en hebreo, la cual es monosílaba (pil), después de haber escrito hormiga que es trisílaba (nemala), no puede creer lo que escribe puesto que la última le resulta mucho más pequeña que la primera, y entonces comienza a agregar letras a la palabra pil: “Es evidente que el niño se encuentra en conflicto por el resultado escrito

a partir de un análisis fonológico y aquel que él espera en relación con los referentes de ambas palabras” (Tolchinsky, 1993, p. 276). Este caso demuestra una vez más la fuerza inercial de lo figurativo, lo mismo que en el caso de los números y las cantidades, incluso cuando ya se tiene identificado el significado del símbolo.

El conflicto del niño es lo que podemos llamar una ruptura, no solo en lo referencial (en la relación de los caracteres alfabéticos con los objetos) sino en lo fonográfico, pues tampoco se escribe como se habla. Desde los gramáticos antiguos se consideraba “cada letra como como la mínima unidad fonológica y también como la mínima unidad gráfica. Cada letra tenía tres propiedades: su forma (figura), su nombre (nomen) y su referente fonético (potestas)” (Cavallo y Chartier, 2004, p. 164). Pero no hay ninguna justificación para que un carácter como a/A se pronuncie “a”, y mucho menos para que la combinación ha se pronuncie de la misma manera, o para que operemos con una escritura de 27 caracteres cuando nuestra lengua consta de 21 fonemas, excepto una norma arbitraria e impuesta por alguien.

El alfabeto exige, en primer lugar, un alto nivel de abstracción, no solo porque separa el lenguaje hablado de todos sus componentes paralingüísticos (musicalidad, entonación, kinesis), sino porque es un segundo nivel de simbolización “de la imagen sonora [sic] en los signos escritos” (Vygotski, 1995, p. 137). En segundo lugar, exige una acción analítica del niño: “Al escribir, debe comprender la estructura del sonido de cada palabra, analizarlo y reproducirlo en símbolos alfabéticos, que debe haber estudiado y memorizado con anterioridad” (p. 138). En términos comunicacionales, debe fragmentar las palabras digitalmente, no analógicamente (de manera imitativa) como en el habla. Por último, en términos pragmáticos, debe escribir literalmente “en abstracto”, esto es, sin interlocutor definido, ni presente, ni inmediato, a diferencia de la interacción oral que siempre es una respuesta a alguien (agonística). La escritura es pues, “un análisis lingüístico con diversos grados de conciencia” (Ferreiro, 2000, p. 105). Este es el punto de separación entre las dos clases de culturas. La producción de textos gramaticalizados, como los alfabéticos, implican conciencia, abstracción y control.

De suerte que el alfabeto es un lenguaje totalmente nuevo y complejo y de paso irreducible a cualquier otro lenguaje. Así que el aprendizaje es una ruptura. Pero no solamente una ruptura con los caracteres expresivos sino con la forma de pensar, con las representaciones mentales, pues las que aquellos implican también son inéditas. Por tanto, no hay ninguna posibilidad de pasar por vía evolutiva de la cultura icónica u oral a la cultura alfabética.

Así, pues, esta breve incursión por el mundo de la escritura —y de paso, por los procesos psicogenéticos de adquisición en los niños— solo pretende resaltar que, especialmente la alfabética, no es solo una técnica, sino una técnica que está asociada a una transformación fundamental del quehacer cultural del hombre, hasta el punto de ser la columna vertebral, desde el punto de vista comunicativo, de los logros alcanzados hasta hoy por la llamada cultura occidental (Ong, 1994, pp. 81-116), y tal vez la única verdadera revolución cultural ocurrida hasta hoy, por cuanto “de todos los sistemas de comunicación usados por el hombre, sin duda el alfabeto griego ha resultado históricamente único en cuanto a su eficacia y difusión” (Havelock, 1996, p. 91).

El caso es que esta tradición no se agota en la generación de un sistema expresivo, o sea que la lectura no es solo descifrado ni la escritura solo copia (cfr. Ferreiro, 2000, p. 99), sino que está asociada a otro tipo de discurso sobre la realidad, a una topicalización distinta y, por tanto, a otro tipo de cultura. En la tradición académica que aborda el problema de la relación entre cultura y técnica hay dos maneras de leer hechos como este. Siendo la escritura un rasgo técnico externo al sujeto, es decir, un gesto corporal, ¿es esta técnica la que produce los cambios culturales o de pensamiento asociados a ella? O, al contrario, ¿es la técnica escritural alfabética la adaptación del gesto (de la habilidad técnica) a los requerimientos de las formas mentales que ya preexisten en el lenguaje?

Se pueden identificar dos líneas de respuesta: una que va de Engels a Martín-Barbero, pasando por McLuhan y Ong, partidarios de la primera versión, de la primacía de la técnica sobre el lenguaje y la cultura;³⁸ y otra que va de Marx a Leroi-Gourhan, pasando por Sapir y Vygotski, hasta llegar a Eco, partidarios de la primacía del lenguaje y la cultura sobre la técnica.³⁹

38 Ver Engels, 1973; Ong, 1994; McLuhan, 1994; Martín-Barbero, 2004.

39 Ver Marx, 1867/1977; Vygotski, 2000; Sapir, 1994; Leroi-Gourhan, 1971; Eco, 1995.

De la escritura a la cultura alfabética. Una historia de 2500 años

¿Qué es lo que hace equiparables los conceptos “cultura occidental” y “cultura alfabética”?

Al abordar el problema de las culturas populares se habrá notado que, tal como se las ha intentado describir, la característica principal es su inmensa diversidad, la que nace, primero que todo, de la gran diversidad lingüística existente; seguidamente, de la diversidad de experiencias de vida a las que están ligados los grupos que las practican y de la pluralidad de condiciones tecno-económicas, de mitos, ritos y relatos, así como de la abigarrada variedad de situaciones cotidianas.

Pero entonces, ¿qué es lo opuesto de las culturas populares?, ¿es siquiera legítimo razonar de esta manera? Partiendo del hecho de que las culturas populares se definen por su condición de subordinación, en términos sociológicos, es decir, por su condición relacional, no esencialista, lo opuesto sería lo que se llama en la literatura más común cultura de élite o culta o, más propiamente, hegemónica. Pero esta no es por ahora una denominación conveniente para nuestro propósito, pues la relación hegemonía-subalternidad no es un rasgo esencial y propio de cada cultura, sino una condición socio-económica y política, sobre la cual volveremos. En términos descriptivos y abstractos, lo opuesto de las culturas populares hay que definirlo por oposición a las características de aquellas y, aunque este modo de razonar parezca esencialista, es necesario, si se quiere mantener la pretensión de hablar de las culturas en términos descriptivos y comunicacionales, o sea de códigos. Por eso se mantiene el nombre de cultura “letrada” alfabética, cuyos rasgos característicos serían, por oposición a los de las culturas populares, la literalidad alfabética, la universalidad, la “racionalidad”, la discursividad y la abstracción.

La literalidad alfabética

En contraste con las culturas populares, cuyas formas características de expresión, han sido la oralidad y los sistemas paralingüísticos, la iconicidad y la ritualidad, o diferentes formas de puesta en escena de los contenidos, la cultura occidental se caracteriza por su permanencia física en forma literalizada, más exactamente, en forma de escritura fonética alfabética. Esto tiene dos consecuencias relacionadas

entre sí: la primera es que la escritura no es una continuación sino que constituye una estructura diferente de la de la oralidad; la segunda es que su adquisición implica una cierta ruptura con el lenguaje común, no solo como forma de expresión, sino también en lo que respecta al tipo de contenidos y de pensamiento que conlleva.

Aunque en principio esta no es una característica exclusiva de la cultura occidental, la escritura sí es una característica de aquellas culturas en las cuales se desarrollaron las llamadas religiones universales, las cuales, según Max Weber, son solo cinco: el confucianismo, el antiguo hinduismo, el budismo, el islamismo y el cristianismo (M. Weber, 1999, pp. 8-10), a las que hay que sumar el judaísmo, dada su profunda influencia sobre las dos últimas religiones. Si se miran en su tradición, el confucianismo está ligado a la más grande tradición escrita hoy existente en el extremo oriente: el mandarín; el hinduismo y el budismo se han propagado al lado de la fortísima tradición escrita del sánscrito; el cristianismo se difundió a través de la escritura del griego, y más tarde del latín, aunque en principio también lo hizo en hebreo; y el islamismo debe su difusión a la escritura árabe que, como ya se señaló, proviene del arameo. De esta misma tradición proviene la escritura del hebreo a través de la cual se ha podido conservar el judaísmo.

Así, las grandes religiones de influencia en Occidente, el cristianismo y el judaísmo, son consideradas, junto con el islam, las “religiones del libro”; aunque sus Escrituras mantengan un fuerte tono oral, o sea, aunque hayan sido recogidas de la tradición oral y al mismo tiempo hayan sido escritas para ser leídas en voz alta ante grupos iletrados. Esto no invalida el hecho de que están conservadas en forma escrita, en una escritura descifrable y traducible que les ha permitido su permanencia en el tiempo.

Aquí hay, pues, una diferencia clara entre unas culturas y otras: las grandes civilizaciones han llegado a poner por escrito sus mitos fundacionales en forma de libros sagrados. En efecto, el *Baghavat Gita* de los hindúes, con su personaje central Vishnú, personificado en Krishna, no solo narra el mito del origen, sino que tiene un personaje de leyenda (un héroe), que hace las veces de fundador de un pueblo, de una sociedad. Así mismo, el Antiguo Testamento, además de narrar la historia hebrea de la creación del mundo, es también la historia de un héroe, de Moisés, y de su papel en la instauración de las leyes judías y en la institucionalización de las formas de vida del pueblo hebreo; el Nuevo Testamento, asumiendo la parte mítica del Antiguo, es la narración de la leyenda de Jesucristo, el héroe de la liberación y de la salvación de la sociedad cristiana, a la que, además, legó patrones de vida; y, por último, el Corán es la narración de las vicisitudes de Mahoma y su lucha por instaurar las formas de

vida de una sociedad musulmana. En estos términos, los libros sagrados son a la vez epopeyas históricas y sociales y se convierten en equivalentes de la tradición épica típica de Occidente.

Si pasamos a considerar los prototipos de las obras épicas de Occidente, la *Ilíada* y la *Odisea*, ellas no son solo la historia de los héroes que dieron forma a la identidad del pueblo griego, sino que, al intervenir en sus hazañas también los dioses, estos poemas épicos son a la vez una suerte de libros sagrados laicos propios de la mitología griega. La distancia entonces entre los libros sagrados y los épicos (o viceversa) es en principio bastante difusa. Como portadores de los mitos fundacionales de determinados pueblos son prácticamente equivalentes. Lo que hay que resaltar en todos los casos es que el mito fue puesto por escrito y con ello fundaron una tradición que en Occidente fue recogida por los griegos y que luego se extendió a la mayoría de los pueblos más influyentes de Europa para dar origen a una corriente ininterrumpida de relatos escritos y a la gran tradición de lo que hoy se llama literatura universal, prolongada en la modernidad a través de las diferentes literaturas nacionales escritas en la versión vernácula de las escrituras latina (lenguas romances) y germánica (lenguas anglosajonas y nórdicas).

Sin embargo, aunque todas estas religiones están ligadas a una tradición escrita, dichas tradiciones son bien distintas. El confucianismo se soporta en una escritura entre ideográfica y silábica; el hinduismo, en una escritura fonética entre alfabética y consonántica, e incluso silábica;⁴⁰ el islamismo y el judaísmo, en escrituras consonánticas; el cristianismo, por su parte, se difunde en una bien establecida escritura alfabética (griega y latina), convirtiéndose en la única religión universal con esta característica.

Pero ahí no terminan las singularidades: el cristianismo occidental y oriental se diferencian claramente en la primacía que le da el primero a la tradición alfabética y en la aceptación programática de las representaciones icónicas por parte del segundo, después del triunfo de los iconódulos en su querella con los iconoclastas en el siglo viii (Mercade, 2003). Y todavía más; hay una diferencia clara entre la iglesia reformada, que privilegia en su liturgia la lectura y la música (formas abstractas), y la tradición

40 En el sánscrito “a menudo era una sílaba lo que representaba la escritura india; signos consonánticos que expresan vocales inherentes, por ejemplo sílabas, son extremadamente importantes en los sistemas de escritura indios” (Robinson, 2003, p. 175).

católica que se basa para su comunicación principalmente en la oralidad, los iconos y los rituales escénicos (formas figurativas).

Pero si la literatura se puede considerar como el origen de esa tradición alfabética de Occidente, es necesario tener en cuenta, además, que a ella vienen ligados una serie de saberes que no se desarrollarían si no contaran con un recurso sintáctico como la escritura: se trata de la reflexión filosófica y racional de Occidente, el pensamiento analítico, el cual no es posible si no se cuenta con un sistema expresivo que pueda crear unidades sintácticas (de expresión) tan abundantes y variadas como unidades semánticas (de contenido) pueda generar el pensamiento analítico al ser aplicado a cualquier objeto de reflexión, pues “¡es la sintaxis griega la que ha permitido la lógica de Aristóteles!” (Durand, 2000, p. 24). De ahí que la filosofía, la teología, la ciencia y la tecnología (o sea la aplicación de la ciencia) requieran de la expresión alfanumérica, no solo para expresar categorías (desde las más generales como materia, vida o universo hasta las más concretas como quark), sino además para fijar algoritmos, formas de hacer en forma de instrucciones (tecnología). Así que la tradición alfabética es a la vez la tradición filosófica, científica y tecnológica.

Esto en cuanto a la relación entre la forma de la expresión y la forma del contenido. Pero también por razones meramente pragmáticas, la sustancia de la expresión escrita, al ser externa al sujeto, es la que permite la recursividad propia del discurso científico y, por consiguiente, la posibilidad de corregir o enriquecer la sustancia del contenido. Como dice Verón (1998, p. 213):

La construcción de los objetos científicos y su evolución-transformación en el tiempo, es decir, las retomas interdiscursivas que supone esta evolución-transformación, exigen necesariamente la estabilidad y complejidad del soporte [sic] de la escritura; si no hubiera escritura no habría ciencias: sólo tradiciones, mitos y saberes prácticos.

Por otra parte, no es sino por virtud de la escritura alfabética que los filósofos medievales fijaron sus razonamientos sobre Dios, es decir, la teología como disciplina o rama del conocimiento (Cavallero y Chartier, 2001, pp. 36-43); y es también gracias a ella que pudieron aparecer, por escrito, las 95 tesis de Lutero, o sea 95 ítems independientes, 95 unidades de contenido analítico, es decir, la aplicación del rigor lógico a los asuntos de la fe y de la Iglesia, lo cual, a la vez, permitió que fueran sometidas a discusión y que la iglesia reformada se difundiera por medio de versiones particulares

en cada nación. Así que la tradición teológica es también deudora de la tradición alfabética⁴¹.

Finalmente, y esto es representativo de la cultura alfabética, solo en Occidente existe una tradición de reflexión acerca de lo bello, de la estética, de la mimesis, de la dramaturgia, de la narrativa en general, conocida como historia del arte, y que requiere también ser fijada por escrito, pues no se trata de hacer arte sino de pensarlo, describirlo y teorizarlo, para no hablar de que en Occidente se creó una suerte de alfabeto musical, el pentagrama y la escala tonal de notas, profundamente gramatizado y codificado como cualquier escritura, por lo que se puede afirmar que la tradición musical y de las bellas artes es también deudora de la escritura.

En efecto, mirando tanto el proceso de conformación de la cultura alfabética propiamente dicha, como la formación de la tradición estética, encontramos unas regularidades consistentes en que, por un lado, hay un discurso argumentativo sobre la narrativa y el arte y, por otro lado, los tópicos de reflexión se mantienen por más de veinte siglos (tabla 4.1.).

Tabla 4.1. Proceso de configuración de la tradición alfabética

Autor	Obras	Forma Expresiva	Forma de Contenido (Género)	Sustancia de Contenido		Sustancia Expresiva
				Esfera	Tema	
Homero	La Ilíada	Alfabética	Narrativa (Relato)	Ética	Héroe	Papiro, rollo (volumen) y tinta (s.v a. C.)
Presocráticos	Fragmentos/	Alfabética	Poética (Metafórica)	Lógica	Naturaleza ⁴²	Papiro, rollo (volumen) y tinta
Esquilo	Tragedias	Alfabética	Narrativa (Tragedia)	Ética	Justicia	Papiro, rollo (volumen) y tinta
Heródoto	Historia	Alfabética	Descriptiva	Ética	Guerra/ Costumbres	Papiro, rollo (volumen) y tinta
Platón	Cratilo	Alfabética	Narrativa/ Argumentativa	Estética	Lenguaje	Papiro, rollo (volumen) y tinta
Platón	República	Alfabética	Narrativa/ Argumentativa	Política	Gobierno	Papiro, rollo (volumen) y tinta
Aristóteles	Retórica	Alfabética	Argumentativa	Estética	Comunicación/ Persuasión	Papiro, rollo (volumen) y tinta
Aristóteles	Ética	Alfabética	Argumentativa	Ética	Virtud	Papiro, rollo (volumen) y tinta

41 Ver Cavallo y Chartier, 2001, pp. 57-60; para una descripción en detalle, pp. 377-414.

42 Mena, 1980, pp. 265-288.

Aristóteles	Política	Alfabética	Argumentativa	Política	Gobierno	Papiro, rollo (volumen) y tinta
Aristóteles	Poética	Alfabética	Argumentativa	Estética	Narrativa	Papiro, rollo (volumen) y tinta
Aristóteles	Física	Alfabética	Argumentativa	Lógica	Naturaleza	Papiro, rollo (volumen) y tinta
Aristóteles	Organon	Alfabética	Argumentativa	Lógica	Lógica/ Conocimiento	Papiro, rollo (volumen) y tinta
San Agustín	La Música	Alfabética	Argumentativa	Estética	Música	Códice, pergamino, manuscrito (s. II-III d. C.)
Santo Tomás	Derecho	Alfabética	Argumentativa	Estética	Dualidad de la palabra/Relación signo-objeto	Códice, pergamino, manuscrito
Guillermo de Ockham	Suma de la lógica	Alfabética	Argumentativa	Estética	Signo/ Conocimiento	Libro, papel, manuscrito (s. XIV d. C.)
David Hume	De la tragedia	Alfabética	Argumentativa	Estética	La belleza y el sentimiento	Libro, papel, impreso (s. XV d. C.)
David Hume	Del criterio del gusto	Alfabética	Argumentativa	Estética	Criterios de belleza	Libro, papel, impreso
Renato Descartes	Compendium musicae	Alfabética	Argumentativa	Estética	Música/ Matemáticas	Libro, papel, impreso
John Locke	Ensayo sobre el entendimiento humano	Alfabética	Argumentativa	Estética	Lenguaje	Libro, papel, impreso
Immanuel Kant	Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime	Alfabética	Argumentativa	Estética	Lo sublime/ lo bello	Libro, papel, impreso
Immanuel Kant	Crítica de la facultad de juzgar	Alfabética	Argumentativa	Estética	Lo sublime, lo bello, juicio estético	Libro, papel, impreso
Wilhelm Frederick Hegel	Estética	Alfabética	Argumentativa	Estética	Arte (simbólico, clásico y romántico)/ Fin del arte	Libro, papel, impreso
Edmund Burke	De lo sublime y de lo bello	Alfabética	Argumentativa	Estética	Lo sublime/lo bello/la tragedia	Libro, papel, impreso
Frederich Nietzsche	El origen de la tragedia	Alfabética	Argumentativa	Estética	Apolíneo/ Dionisiaco	Libro, papel, impreso
Theodor Adorno	Sobre la música	Alfabética	Argumentativa	Estética	Música/lenguaje/ pintura Autorreferencia	Libro, papel, impreso
Theodor Adorno	Teoría estética	Alfabética	Argumentativa	Estética	Autonomía y especificidad de la obra de arte	Libro, papel, impreso
Hans-Georg Gadamer	Hombre y lenguaje	Alfabética	Argumentativa	Estética	Lenguaje/mundo	Libro, papel, impreso
Hans-Georg Gadamer	Verdad y método	Alfabética	Argumentativa	Estética	Arte/verdad/ Gusto	Libro, papel, impreso

Wladyslaw Tatarkiewics	Historia de seis ideas	Alfabética	Argumentativa	Estética	Arte/belleza/ creatividad/ mimesis/estética	Libro, papel, impreso
Raymond Bayer	Historia de la estética	Alfabética	Argumentativa	Estética	Belleza/ arte/ imitación/tragedia	Libro, papel, impreso
Ernst Gombrich	Breve historia de la cultura	Alfabética	Argumentativa	Estética	Arte	Libro, papel, impreso
Todos los anteriores	Todos los anteriores	Alfabética	Argumentativa	Estética	Todos los anteriores	Pantalla, Bytes, electrónica (s. xx d. C.)

Fuentes: Elaboración propia con base en Febvre y Martin (2005) y Cavallo y Chartier (2004), para las sustancias expresivas; y en Bayer (1998) y Tatarkiewics (1995), para las sustancias de contenido.

La *Iliada* es un relato oral sobre una tradición que cuenta leyendas de héroes de la Grecia arcaica, es decir, de la Grecia anterior al siglo viii a. C. Como todo relato popular, se compuso en forma de poema, más como recurso mnemotécnico que estético; además, es anónimo en principio y lo más que se le atribuye a Homero es haber recitado dicho poema para ponerlo por escrito, aprovechando las virtudes de la escritura alfabética, aunque hay quienes dudan incluso de la existencia de Homero, como autor del poema y como personaje histórico. En fin, lo que se puede decir con certeza es que la *Iliada* es parte de la tradición popular y, por tanto, de la cultura oral, con todos sus componentes míticos. No hay elementos de la cultura alfabética evidentes en la obra “homérica” más que el hecho de estar escrita.

Los presocráticos se expresan de manera alfabética, pero la forma que dan al contenido es también poética, en este caso metafórica, lo que la emparenta más con la semejanza y por tanto con el iconismo que con la representación abstracta. En efecto, la explicación de la estructura del universo como compuesto por cuatro elementos: aire, agua, tierra y fuego, prefigura las cuatro grandes abstracciones de la ciencia moderna, esto es, los tres estados de la materia: gaseoso, líquido y sólido, más la energía, como conjunto de la estructura del universo. Los cuatro elementos de los presocráticos son la manifestación metafórica o figurativa de esas abstracciones. En rigor, los tropos no pertenecen al pensamiento analítico, no son categorías sino imágenes, es decir, son figurativos en vez de abstractos, por lo que suelen asociarse más a la retórica que a la lógica. Aunque en su expresión prima el lado estético del lenguaje, o la esfera estética de la cultura, se ocupan de la explicación de la naturaleza como sustancia de contenido, es decir, de la esfera lógica o cognitiva. Su aporte a la cultura alfabética está entonces, además de la forma expresiva, en la sustancia del contenido.

En los diálogos socráticos que conocemos a través de Platón se nos deja ver que Sócrates existió como personaje histórico, como sofista y retórico, más que como filósofo. Aun así, entra en la historia de la tradición alfabética por cuanto, pese a su forma de expresarse exclusivamente oral, la forma de sus contenidos es completamente argumentativa, y ni qué decir de la sustancia de los mismos. Temas como el conocimiento, la virtud, la educación, la verdad, implican altos niveles de abstracción, pero sobre todo altos niveles de análisis, en el sentido de delimitar rigurosamente categorías, para poder llegar a aquella máxima del pensamiento académico y crítico según la cual hay que encontrar las diferencias entre lo que parece igual y hay que encontrar las semejanzas entre lo que parece diferente. Esa forma de pensar inquisitiva con el sentido común hace del pensamiento socrático realmente el inicio del pensamiento analítico y a la vez crítico. Este es su aporte fundamental a la cultura alfabética.

Por otra parte, la obra de Platón refleja bien los conflictos entre la funcionalidad de la cultura alfabética y la preocupación por la virtud del ciudadano. Conocemos los escritos de Platón porque quedaron fijados en algún soporte y en un alfabeto legible. Sus formas de contenido son a la vez narrativas, como quiera que presenta los temas en forma de diálogos entre personajes, lo cual implica una dramaturgia, un agonismo y un conflicto, propios de la tradición oral y narrativa; pero al mismo tiempo las sustancias de contenido no están en la acción de los personajes sino en su pensamiento, es decir, están en forma de categorías como la virtud, la educación, el conocimiento, la retórica, etc. Aunque la acción de los personajes es imitativa, no solo narrativa (cfr. Platón, 1993, p. 120), su acción consiste en pensar y poner en juego las categorías; en ese sentido, el aporte de Platón es inigualable, pues puso en discusión prácticamente todo lo que hoy se discute en filosofía y las diferentes disciplinas. Todos los temas, como sustancias de contenido, parecen recurrentes desde Platón.

Esquilo, en cambio, se expresa en forma alfabética, mientras que la forma del contenido es dramática, una forma aún más figurativa de la cultura narrativa que el propio relato, por tanto, completamente partícipe de la tradición popular. Entra fundamentalmente en la esfera ética, con un tema tan abstracto como la justicia, por ejemplo. Aun así, no llega a proponer categorías sino personajes. De tal manera que su aporte sigue estando sobre todo en la utilización de la forma expresiva alfabética.

Con Aristóteles llegamos a la cima de la formalización de la cultura alfabética, esto es, a la correspondencia exacta entre forma expresiva alfabética y forma de contenido argumentativa y analítica. Como se puede constatar, escribió tratados sobre la política, la ética, la estética y la poética, así como sobre la naturaleza y lo sobrenatural. Redujo

todos los fenómenos de la cultura a categorías. En una palabra, aplicó una forma de conocer y de pensar, así como de expresarse, a todas las esferas de la cultura, todo se volvió objeto de reflexión, todo cayó en la esfera lógica. Pero lo más importante es que no solo aplicó una forma de pensar y conocer sino que hizo de esa forma otro objeto de reflexión, es decir, llevó todo a la esfera lógica y además creó una lógica sobre la lógica, lo cual es un ejemplo realmente admirable de la reflexividad y del asintotismo propio de la cultura y más aún de la alfabética. Así como suele considerarse lenguaje el sistema simbólico que permite conocer el metalenguaje, Aristóteles hizo una especie de meta-lógica, es decir, una lógica que explica la lógica. Solo en este momento se puede considerar fundada la cultura alfabética como cultura alfabético-argumentativa-analítica, en el momento en que el saber teórico tiene una metateoría.

A partir de entonces tenemos narrativa, arte, religión, moral y política, pero sobre todo tenemos teoría sobre el arte (estética), sobre la religión (teología), sobre la moral (ética), sobre la narrativa (teoría literaria) y sobre la política. La esfera estética es la que interesa en principio como ejemplo de la cultura alfabética, pues es la que se relaciona con las formas de la codificación y, por tanto, con la comunicación. Así que como formalización, la cultura alfabética produce teoría sobre la estética y esto es una constante en Occidente después de Aristóteles, lo que ha dado origen a una esfera de conocimiento específica. Por tanto, la adquisición, si se pretendiera, de la cultura alfabética, no es solo conocer el arte y la literatura sino las elaboraciones teóricas sobre estas esferas de la cultura. A esta esfera del conocimiento le llamamos estética, como sustancia de contenido general.

Lo que viene después de Aristóteles es bien dicente. Desde San Agustín a Teodoro Adorno, pasando por Descartes, hay una recurrencia en los tratados sobre la música. Desde Platón hasta Gadamer, pasando por Santo Tomás de Aquino, hay una preocupación recurrente acerca del lenguaje. Desde Aristóteles hasta Nietzsche, pasando por Hume, subsiste la preocupación por la tragedia. En fin, se mantienen las formas de pensar, es decir, el discurso argumentativo, y además los objetos de reflexión no cambian aunque se conceptualicen de otra manera. Esto es lo que hace de esta una cultura paradigmática, el hecho de pensar de forma analítica, abstrayendo las categorías de los sintagmas y relacionándolas con otras categorías en ausencia, esto es, en abstracto (Bruner, 2000; Barthes, 1973, pp. 53-74).

En resumen, la tradición alfabética ha permitido conservar y desarrollar, por acumulación, los logros más preciados de la cultura occidental: la religión universal, la literatura universal, la filosofía, la ciencia, la tecnología, la teología, las bellas artes

y la música de partitura, o sea que “fue el alfabeto el que proporcionó, en Occidente, la infraestructura mental para la comunicación acumulativa, basada en el conocimiento” (Castells, 1999, p. 359). De ahí la equivalencia entre cultura alfabética y cultura occidental; cultura en la que los objetos, las imágenes y los gestos corporales son remplazados por descripciones escritas; en la que los dramas y ritos, antes de ser representados deben estar escritos; en la que antes de los oficiantes están los autores y en la que, finalmente, en términos de Benjamin, el escritor (el autor) reemplaza al narrador (Benjamin, 1936/1991).

En una palabra, es tradición teórica, es decir, metapráctica. Desde la visión occidental, al conjunto de saberes de la cultura, se agrega, además, una suerte de metaconocimiento, una especie de sistema metasimbólico, aquel que llamamos saber teórico,⁴³ es decir, distante, un saber sobre las prácticas pero separado de las prácticas, supuestamente desinteresado en el sentido de no estar ligado a ninguna práctica inmediata. Ese saber filosófico y teórico es el que permite hacer esta clasificación analítica y es un producto de la cultura occidental que tiene una continuidad desde Aristóteles hasta Habermas, pasando por Kant y Foucault. Ese saber teórico occidental se ha extendido a todas las esferas de la cultura, en la medida en que se pretende explicar por relaciones causales o históricas todos los hechos de la vida y en la medida en que se pretende construir demostraciones (no solo mostrar) y, en consecuencia, hacer válidos universalmente sus postulados sobre la ciencia, la moralidad y el arte. Es decir, todos los saberes, tanto técnicos como éticos, políticos y estéticos pueden ser sintetizados en saberes teóricos (esquema 4.1). El malestar con la cultura occidental moderna radica, en parte, en el sobredimensionamiento que ha adquirido el saber teórico acerca de las prácticas técnico-económicas y su subordinación a ellas, pero no se debe necesariamente a su validez cognitiva y explicativa intrínsecas.

43 Aquí se llaman saberes teóricos a todos los intentos de generalización o racionalización que se pretendan hacer en una cultura respecto al mundo especialmente natural. En el mundo moderno, los saberes teóricos se extienden a todas las esferas como intento de explicación racional tanto de la práctica (la ética y la política como teorías de la moral y la justicia) como de las sensibilidades (la teoría del arte como explicación racional de la estética), llegando en términos generales a lo que Habermas llama la racionalización que ha invadido el mundo de la vida.

Esquema 4.1. Componentes de la cultura occidental

Saberes	Lógica	Ética	Estética
Teoría	Filosofía natural Ciencia natural	Filosofía moral Filosofía política Ciencias sociales	Filosofía estética Historia del arte Humanidades
-Filosofía -Teología -Ciencia	-Técnica y tecnología -Agricultura -Rueda y hierro -Industria, electricidad, informática	-Vida urbana, Estado y leyes -Propiedad privada, mercado -Monogamia y patriarcado -Antropocentrismo -Secularización -Democracia	-Escritura alfabética -Sistema numérico arábigo -Música de partitura -Arte, literatura y música nacionales y universales

Fuente: Elaboración del autor.

Es claro que la conservación de esta cultura se debe a la existencia en una forma de codificación legible para quien tenga acceso y sea competente. Pero, materialmente, no simbólicamente, ¿cómo se ha conservado?, ¿qué pasa con las sustancias expresivas? Si observamos la última columna (tabla 4.1) nos encontramos con cuatro grandes períodos en la producción de materiales escritos. El primero que va aproximadamente del siglo v a. C. hasta el siglo ii-iii d. C., en el cual la escritura caligráfica o manuscrita se asienta en una base material de papiro, organizado en forma de rollos, cada uno de los cuales recibe el nombre de volumen, atendiendo a un estándar que consiste en que cada volumen debe contener un texto autónomo (Cavallo y Chartier, 2004, p. 28). “Hasta el siglo ii y iii d. C. ‘leer un libro’ significaba ‘leer un rollo’” (p. 122), debido a que *evolvere*, *folia volvere* (desenrollar) era usado como sinónimo de leer (Mignolo, 1994, p. 230). El segundo período, que se extiende durante casi toda la Edad Media, entre el siglo iii y el siglo xiv, se caracteriza por la fijación de la escritura manuscrita sobre códices de pergamino. Este material tenía varias ventajas técnicas y económicas, entre ellas, que se podía utilizar por ambas caras, pero lo más importante es que “el códice” en sentido estricto significa libro con páginas, lo que redundaba en una mayor facilidad de lectura (Cavallo y Chartier, 2004, pp. 35-144).

El tercer período, entre los siglos xiv y xv, está determinado por la aparición del papel, con el que entramos, técnicamente hablando, en la era del libro, entendido como un manuscrito fijado sobre papel, organizado en forma de códice. Es decir, “el libro, tanto antes como después de Gutenberg, era un objeto semejante a sí mismo, formado por diversos folios plegados, unidos en cuadernillos y reunidos bajo una misma cubierta o tapas de encuadernación” (Cavallo y Chartier, 2004, p. 46). Muy pronto habríamos de pasar al cuarto período en la fijación de la escritura, al período del libro impreso, a mediados del siglo xv, entendiendo por impresión la fijación de los caracteres alfabéticos también sobre papel pero a través de tipos móviles y de

un artefacto mecánico. Como libro, “no se vio trastornado por las nuevas técnicas. Hasta por lo menos los comienzos del siglo xvi, el libro impreso siguió dependiendo del manuscrito, cuyas características de compaginación, tipo de letra y apariencia imitaba” (Cavallo y Chartier, 2004, p. 46). Es a partir del siglo xvi que se producen las verdaderas transformaciones del libro impreso con la generalización de los puntos y aparte y la división en párrafos, así como de la paginación, los índices y la portada (p. 63). El quinto período de la sustancia material de la cultura alfabética solo se puede identificar hacia finales del siglo xx, cuando la escritura alfabética se puede fijar sobre una pantalla, en forma de bytes y por medios electrónicos. Hay quienes sugieren que con esto se da una combinación entre el volumen y el código y, por tanto, un regreso a formas de lectura anteriores. Lo que aquí interesa es que, a pesar de la novedad del soporte, los caracteres siguen siendo alfabéticos y la organización de los textos, temática, por índices y numerada por páginas.

En síntesis, hemos tenido por lo menos cuatro cambios o transformaciones en la sustancia expresiva de la cultura alfabética, pero solo hemos tenido una revolución cultural propiamente dicha, aquella que funda la correlación alfabeto-análisis-argumentación. En otras palabras, la forma expresiva y la forma de contenido no dependen de —ni se corresponden necesariamente con— la sustancia de la expresión. O lo que es lo mismo, el código no depende de la técnica.

Ahora bien; así como los cambios técnicos no producen cambios de manera automática en la codificación, en las formas de la cultura, si nos salimos de la matriz de análisis intrínseco que estamos examinando y miramos las llamadas transformaciones en las formas de leer, éstas tampoco coinciden necesariamente con la técnica. Así, por ejemplo, Cavallo y Chartier (2004, p. 47) sugieren que en la modernidad se han producido tres revoluciones en la lectura, las cuales no coinciden sino en parte con la revolución técnica. En efecto, la primera, hacia el siglo xiv, consistió en el paso generalizado de la lectura en voz alta a la lectura silenciosa, por razones sociales que no dependen de la naturaleza del código. La segunda, a finales del siglo xviii, consistente en un incremento excepcional de la producción bibliográfica, también debida a condiciones sociales particulares de Inglaterra, Alemania y Francia, pero que no alteraron ni el código ni la técnica (p. 50). Y la tercera, que coincide con la fijación electrónica de la escritura y que sugiere la posibilidad de un control de los textos por parte del lector en vez del autor y el editor (p. 53) y la factibilidad del sueño occidental de integrar una biblioteca universal. En todo caso, las relaciones autor, editor, lector y la disponibilidad universal del conocimiento no tienen que ver con el código alfabético sino con las relaciones sociales.

La universalidad

Si las culturas populares son en esencia de alcance local, la cultura alfabética debe tener un alcance universal. Desde luego que no hay ninguna cultura que haya nacido universal, pero en particular hay una tradición cultural que ha devenido en esa categoría, no solo en sus pretensiones sino de hecho: es la que ya hemos descrito como cultura occidental. ¿En qué sustenta su pretensión de universalidad, más allá de las condiciones históricas que la han elevado a esa condición? Pues bien; esa pretensión de universalidad hace parte del etnocentrismo característico de toda cultura, puesto que todos los pueblos creen ser el género humano en general, o por lo menos la parte más importante de él. En ese sentido es también, como todas las demás, una cultura popular en sus orígenes.

Pero en el caso de la cultura occidental la universalidad ha sido en principio ideológica, puesto que ha intentado en todos los casos legitimar estados de cosas existentes, específicamente situaciones políticas de dominación, de las cuales se pueden establecer algunos hitos:

Como se dijo a propósito del origen de esta cultura, nace de la tradición hebrea, en lo referente a la escritura fonológica y el monoteísmo como pensamiento abstracto. Si centramos su mito, o sea su propio relato, en el Antiguo Testamento, es clara ya un primera autocalificación como el “pueblo elegido”, es decir, el pueblo preferido por Dios; pero, además, ese Dios no es solo el suyo sino el de todos los hombres y, por tanto, opuesto a todos los demás que son por definición falsos dioses. Pero ese pueblo elegido nació además de manera singular, como descendencia de Abraham, y no de donde él era originario, Caldea, sino en Egipto, en condición de esclavitud; así que no poseía su propia tierra, solo una tierra prometida. Esta, Canaán, sin embargo, estaba ya ocupada, si nos atenemos a la Biblia, por otros pueblos semitas, los cuales, por decisión del verdadero Dios, habrían de ser expulsados, dominados o eliminados por los descendientes de Abraham.

Aquel mismo día el Señor hizo un pacto con Abraham y le dijo: Esta tierra se la daré a tus descendientes, desde el río de Egipto hasta el río grande, el Éufrates. Es decir, la tierra de los quenitas, los cenezeos, los cadmoneos, los hititas, los ferezeos, los refaítas, los amorreos, los cananeos, los gergeseos y los jebuseos. (Génesis 15, 18-21)

O sea que los israelitas tenían derecho, no solo a esos pequeños territorios mesopotámicos, sino incluso a toda la franja que va del Mediterráneo al mar Rojo y al golfo Pérsico, lo que explica gran parte del expansionismo sionista. En todo caso, ellos, siendo el “pueblo elegido” por Dios, no podían estar gobernados por —y ni siquiera mezclados con— otros pueblos menos sabios y menos virtuosos: “La esperanza de la edad de oro futura [dice M. Reeves] nace en el concepto de la era mesiánica, que para los judíos era una época en que el pueblo elegido reinaría en Palestina en paz, justicia y abundancia” (citado por Nisbet, 1996, p. 80). El estado natural era aquel en el cual el pueblo elegido debía reinar sobre el resto de los pueblos que por definición eran “idólatras”. Los profetas se imaginan el Nuevo Reino “como un reino de paz, en el cual Dios, junto con su pueblo elegido, como pueblo espiritualmente dominador, reina sobre todos los países de la tierra” (Weber, A., 2005, p. 78).

Esta pretensión se halla también explícita en la cosmovisión de los griegos y los romanos de la antigüedad, como la dualidad, construida por ellos mismos, entre la Hélade (los helenos) o el Imperio (instituido a partir del año 30 a. C. y al que quedó incorporada Grecia), según el caso, por un lado, y los bárbaros (balbucientes), por el otro. Estos últimos, según dicha visión, por no conocer las lenguas civilizadas (el griego y el latín), no tenían, en sentido estricto, una lengua, es decir, no hablaban sino que apenas balbuceaban.

Barbarus es un préstamo del griego [...] y se aplicó originalmente a todos los pueblos que no eran griegos [...] luego se dijo de los pueblos no romanos (y en los autores cristianos equivale a gentiles, paganus). El significado original del término es “balbuciente” —que no sabe hablar griego, que habla de modo incomprensible (Tagliavini, 1993, p. 231, nota al pie).

Las lenguas del Imperio eran por definición “las lenguas”. Ellos, por tanto, podían abrogarse el derecho de culturizar a los demás pueblos, es decir, de enseñarles las lenguas civilizadas, lo cual desde luego implicaba el sometimiento al emperador, a las leyes y, sobre todo, al régimen de impuestos de Roma. Pero no solo se trataba de la lengua. Dado que Roma poseía el dominio universal, su cultura era en últimas la cultura universal, la que debían asumir todos los demás pueblos, sin perjuicio de que, por razones políticas, Roma hubiera concedido alguna autonomía a todos los pueblos sometidos, especialmente autonomía religiosa y administrativa (manteniendo sus gobernantes nativos), a cambio de que cumplieran con sus obligaciones de sometimiento tributario y militar. El Imperio romano era pues uno y al mismo tiempo múltiple,

pero mientras la cultura de los pueblos sometidos era “su” cultura local, la de Roma era la cultura universal.

Con la caída del Imperio romano de Occidente (año 476 d. C.) y el advenimiento del Sacro Imperio Romano Germánico como sucesor político aglutinante del mundo occidental, y del cristianismo como religión oficial, la misión culturizadora de Grecia y Roma deviene en misión evangelizadora y, por supuesto, salvadora: “Para entender a la Iglesia (dice san Pablo) hay que verla como algo que se va desarrollando a lo largo del tiempo y que está destinado a ser universal” (Nisbet, 1996, p. 80). La iglesia católica romana se propone como tarea llevar la verdadera fe cristiana no solo a los pueblos ya colonizados por Roma, sino a aquellos que pudieran caer bajo la influencia de los musulmanes y a aquellos que no habían sido tocados por ninguna religión universal como los irlandeses y los nórdicos; así mismo, en un último episodio, a los aborígenes americanos y, más tarde, a los africanos, así como a algunos pueblos asiáticos. Si la fe cristiana es la única verdadera, si no es “un camino” de salvación sino “el camino”, debía ser universal, en todo el sentido del término; como la única explicación válida, debía llegar a cada ser humano: “Fueron los cristianos quienes plantearon más sistemática y empecinadamente que nadie, la idea de la humanidad y de la unidad de la humanidad” (Nisbet, 1996, p. 95).

A partir del Renacimiento, la idea universal subyacente ya no fue la evangelización sino que, con el advenimiento del capitalismo como modo de producción ascendente y de la ciencia como forma privilegiada de conocimiento válido, el concepto universal pasó a ser “el progreso”, por un lado, como acumulación de conocimiento científico y, por otro, como expansión del capitalismo a través del comercio, de la manufactura y, más tarde, de la industria. El mundo occidental debía llevar el progreso al resto del mundo, especialmente en forma de comercio; con lo que Europa volvió a ser el modelo universal de sociedad, así como el modelo de vida cristiano debía ser universal en la Edad Media. Además, junto con el progreso viene de vuelta el concepto de civilización como norma de organización política basada en su modelo europeo, el de Inglaterra y Francia en particular. El retorno del concepto de civilización⁴⁴ es compatible con el concepto de Renacimiento referido al retorno de la cultura greco-romana.

Tampoco las ideas y los movimientos antisistémicos surgidos en oposición al mundo capitalista pudieron escapar a la idea universalizante de la cultura occidental de la cual nacieron, pues, según Lenin, el marxismo tiene tres fuentes que son la filosofía

44 Ver el desarrollo del concepto a partir del siglo xvii en Benveniste, 2004, pp. 209-218.

clásica alemana, la economía política clásica inglesa y el socialismo utópico francés anterior a la aparición del Manifiesto comunista en 1848, con lo que se hace explícito su arraigo en la tradición occidental. Así, el propio Marx llegó a ver en la colonización británica de la India un lado progresista en la medida en que era un paso que aceleraba el desarrollo histórico de la humanidad y el del capitalismo como sistema mundial: “Inglaterra tiene que cumplir en la India [escribe Marx] una doble misión destructora por un lado y regeneradora por otro. Tiene que destruir la vieja sociedad asiática y sentar las bases de la sociedad occidental en Asia” (1973, p. 507). Esa doble misión se resume en la introducción del ferrocarril, la explotación minera y la aceleración del comercio intra y extracolonia. Lo más importante, sin embargo, es que las ideas socialistas se asumieron desde entonces como la ideología que tenía la misión universal de concientizar, no solo a todos los trabajadores europeos sino a los de todo el mundo, sobre los males del capitalismo, y desde entonces también, el “fantasma” del comunismo, como destino universal de toda la humanidad, permeó todas las luchas sociales anticapitalistas y anticolonialistas, especialmente después de la revolución socialista de Rusia en 1917. El internacionalismo proletario no es sino la otra cara del cosmopolitismo burgués, nacidos ambos de la expansión universal del capitalismo.

Frente a este reto, la ideología liberal de Occidente se autoproclamó, a su vez, como el modelo universal de libertad y democracia para todo el mundo. Todos los países debían asumir, por la fuerza o de grado, el sistema de libre mercado y de democracia representativa reinante en Estados Unidos y en Europa occidental. Al propio tiempo, la Unión Soviética y el modelo soviético de socialismo se erigieron como el paradigma de lo que debería ser la revolución proletaria mundial y el Estado socialista del futuro.

Finalmente, una vez desaparecido o menguado el “peligro” comunista, la cultura occidental, sobre todo en su tradición anglosajona, vuelve a imponerse como modelo económico y político obligatorio para todas las naciones, bajo la forma de mercado global desregulado y de Estado gendarme, esta vez bajo la tutela de un solo centro de poder mundial que se abroga el derecho de decidir lo que conviene o no a todos los pueblos del planeta y, además, como modelo cultural, tanto en su forma de organización de la producción cultural (industria cultural) como en sus códigos (escritura alfabética inglesa para la ciencia y códigos audiovisuales para la cultura de masas), que son hoy la forma y la sustancia de la llamada globalización cultural.

En otros términos, la cultura occidental siempre se ha impuesto como ideal de humanidad y, por tanto, como universal, pero bajo la égida de algún poder constituido que hace las veces de garante de dichos ideales. Así, el hecho de que se pretenda

universal no significa que no tenga ningún origen o ninguna ubicación territorial específica; lo que significa es que ese lugar actúa como centro de irradiación para el resto del mundo y que, frente a la gran diversidad de las culturas populares, solo una, o lo sumo dos grandes tradiciones (la latina y la germánica) vienen a convertirse en universales por la fuerza de los hechos políticos y económicos. Pero esa pretensión de universalidad también ha estado ligada a la expansión de sus propios códigos culturales, en primer lugar, el logocentrismo.

El logocentrismo-racionalismo

Frente a la afectividad y la sensualidad de las culturas populares, puede caracterizarse a la cultura alfabética como logocéntrica en el sentido del cultivo de la razón. Siguiendo el esquema propuesto de oposiciones, la razón se presenta aquí como la facultad de conocer y el conocimiento como forma de llegar a la verdad. Parafraseando la definición de sentimiento de Jung ya citada, a propósito de las culturas populares, la razón nos debe decir de algo, no si es bueno o malo, bello o feo o si nos agrada o no, sino lo que eso es.

El pensamiento logocéntrico opera en principio (no siempre ni necesariamente) con una lógica binaria excluyente (tercero excluido) diferenciando lo que es de lo que no es, lo verdadero de lo falso. Luego, esta forma de pensar trata de establecer la naturaleza ontológica de su objeto de pensamiento formulando la pregunta sobre lo que ello es: ¿qué es la vida?, ¿qué es el hombre?, ¿qué es la virtud?, ¿qué es la belleza?, ¿qué es el lenguaje?, ¿qué es el Estado?, ¿qué es Dios?, ¿qué es la fe?, ¿qué es el universo?, ¿qué es el conocimiento? Todas estas preguntas son recurrentes en la tradición del pensamiento occidental y han obtenido múltiples respuestas, pero todas dentro de una forma de razonar que se ha mantenido desde los presocráticos hasta hoy, aunque cambie el énfasis de una época a otra.

Para no abundar en un tema hartamente conocido, me remito a lo que Durand (2000, pp. 23-30) denomina los momentos de la iconoclasia occidental, que es como él llama a la tradición racionalista:

El primero estaría constituido por el monoteísmo judío unido al idealismo platónico que se prolonga con la lógica aristotélica y que establece el pensamiento binario (verdadero-falso). El segundo lo establece la Escolástica (doctrina de la escuela o universidad medieval), propagada por Averroes, traductor de Aristóteles, y por Santo

Tomás de Aquino, quienes intentaron unir y reforzar las verdades de la fe con el racionalismo aristotélico. El tercer momento lo establecieron, según el autor, Galileo Galilei y Renato Descartes al imponer la razón (excluyendo la intuición y la imaginación) como único método válido para acceder a la verdad, a través del Discurso del método en la filosofía y el principio de causalidad en la ciencia, como únicas explicaciones valederas, con lo que la idea de “Dios” es innecesaria y la aproximación poética, inútil. El cuarto momento, en palabras de Durand, es establecido por los empiristas —entre los cuales sitúa a Newton— y quienes, al privilegiar el hecho como criterio de verdad, destierran lo imaginario y lo onírico como aproximaciones irracionales o, en el mejor de los casos, insulsas para la ciencia. Estas dos últimas tendencias se unirían finalmente en el Positivismo que ha sido considerado la última etapa del logocentrismo occidental.

Solo cabría agregar que aunque esta ha sido más o menos la forma como se ha constituido la tradición logocéntrica occidental, falta todavía incluir un quinto momento, dentro del cual se inscribe el pensamiento del propio Durand, constituido por la hermenéutica, una forma de pensamiento alternativa al positivismo, consistente, antes que en explicar, en comprender, esto es, “en penetrar una mente ajena, en reconocer sus razones en cuanto motivaciones psicológicas” (Ferraris, 1994, p. 109). De esta manera “mientras el hermeneuta [...] comprende una verdad individual, es decir, aquello que no es una verdad o lo es a duras penas, el científico explica una verdad universal” (p. 110). En este momento de la cultura occidental, el protagonista pasa a ser el lenguaje, antes que el mundo físico y el mundo social, en cuanto que toda relación humana se encuentra de modo inevitable mediada por el lenguaje, que es lo que distingue lo humano.

Así que el racionalismo se ha extendido a todas las esferas de la cultura occidental, en la medida en que pretende explicar por relaciones causales, históricas, de sentido o consensuales, todos los hechos de la vida, y en la medida en que pretende construir argumentaciones y, en consecuencia, hacer válidos universalmente sus postulados sobre la ciencia, la moralidad y el arte. Es decir, en cuanto todos los saberes, tanto técnicos como éticos, políticos y estéticos pueden ser sintetizados en saberes teóricos.

La abstracción y la argumentación

Como correlato del carácter situacional y de narratividad de relato de las culturas populares, la cultura alfabética se caracteriza por una forma de pensamiento y una discursividad opuesta a las de aquellas en dos aspectos fundamentales.

A diferencia de las anteriores, esta es una cultura que desde el punto de vista de la topicalización, de los temas relevantes, se ocupa de lo abstracto, de los conceptos y de los temas universales y trascendentales: “Los primeros inicios de la revolución alfabética se dan con la creación de un tema como sujeto de un ‘discurso’” (Havelock, 1996, p. 141). Lo concreto de las culturas populares, el aquí y el ahora, se transforma en formulaciones abstractas que bien pueden ser conceptos o categorías (Berlin, 1992, pp. 27-42; Marx, s/f, pp. 36-37) y que para este caso vamos a delimitar como grandes abstracciones pero que no tienen equivalente en el mundo empírico. Son pues grandes unidades de pensamiento, no obstante su tamaño, bien delimitadas. Como no se pueden captar por los sentidos ni representar en forma figurativa, requieren un esfuerzo de intelección a priori. Las categorías son, así, las unidades o las herramientas de pensamiento de las que se valen, primero la filosofía y luego la ciencia, para hacer inteligible el mundo. Son unidades típicas como materia, universo, sociedad, hombre, vida, etc., de las cuales se pueden construir definiciones y dar ejemplos pero de las que no se puede encontrar un referente empírico. A diferencia del pensamiento situacional, no se dice aquí de un objeto para qué sirve o en qué situaciones se usa, sino qué es; y mucho menos se pide a este pensamiento si el objeto es del agrado o no del sujeto, sino las características o propiedades que posee. Se pide describir y definir y no valorar.

Con estas entidades abstractas no se pueden construir relatos sino en forma metafórica. Más bien, una cultura logocéntrica y racionalizante construye argumentaciones, entendidas aquí como discursos abstractos, es decir, discursos en los que no se establecen relaciones entre personajes y acciones, lugares y tiempos, sino en los que se establecen relaciones lógicas entre conceptos (de parte a todo, de particular a general, de continente a contenido, de causa y efecto, de antecedente a consecuente). La argumentación, dice Jensen, es “una forma característica que consiste en combinar generalizaciones con el apoyo de ejemplificaciones y otras formas de pruebas” (Jensen, 1997, p. 216). El tipo de formación discursiva que ha edificado esta cultura ha sido, en primera medida, el discurso filosófico, escindido después en los diferentes discursos científicos, los cuales tienen en común el estar regidos por la lógica formal,

por las relaciones causa-efecto, por la dialéctica análisis-síntesis-generalización, principales mecanismos para poner en relación un conjunto de conceptos o categorías, es decir, abstracciones. Mientras el relato guarda una estrecha relación con lo concreto y el tiempo, el discurso argumentativo se relaciona con lo abstracto y atemporal, y el contenido no necesariamente requiere una transcripción lingüística sino que puede expresarse a través, por ejemplo, de fórmulas matemáticas como los teoremas, una suerte de hiperabstracción.

La distancia que media entre el pensamiento situacional y el abstracto es casi de la misma magnitud que la que media entre la acción y la reflexión sobre dicha acción (aunque la reflexión es también un tipo de acción), que es típica del pensamiento analítico occidental: “La sugerencia de que la formación de esos conceptos fue un acontecimiento lingüístico, que no han existido siempre y, en particular, que la Grecia clásica se arreglaba muy bien sin ellos, puede provocar resistencias instintivas” (Havelock, 1996, p. 161). Y es que, en verdad, no hay evidencia de otra ruptura similar, ni anterior ni posterior a la de la Grecia clásica.

Como se ve, la cultura occidental no es, en esencia, icónica y figurativa, sino simbólica y abstracta, si nos atenemos a esa tradición descrita y no a los usos políticos que se ha hecho de la imagen en forma recurrente.

Así pues, mucho más sintéticamente que en el caso de las culturas populares, la cultura alfabética puede reducirse a cuatro características: es letrada alfabética, por oposición al carácter oral, icónico, dramático y ritual de las primeras; es universal, por oposición al carácter local y telúrico de las culturas populares tradicionales; es logocéntrica, por oposición al carácter afectivo de lo popular; y, por último, es abstracta y argumentativa, por oposición al pensamiento situacional y a la discursividad de relato de las culturas populares. La tabla 4.2 muestra el paralelo que acabamos de esbozar.

Esquema 4.2. Rasgos predominantes de las culturas popular y occidental

Cultura popular	Cultura occidental
Oralidad	Literalidad alfabética
Iconicidad	
Ritualidad	
Territorialidad	Universalidad
Base mítica	Logocentrismo
Afectividad	
Pensamiento situacional	Abstracción
Narratividad	Discursividad argumentativa

Fuente: Elaboración del autor.

Al verificar la supremacía —en sentido político— que han ejercido los pueblos ligados a la cultura alfabética nos dejamos obnubilar porque siempre la han ejercido a través de la dominación. Pero hay que preguntarse, ¿cómo han podido estos pueblos dominar si no es a través de la aplicación de sus saberes y sus valores y de su imposición a los otros, como rectores de la sociedad, al tiempo que privan a una gran parte de los subordinados de los beneficios de esos saberes y valores?

Muchas opiniones se han tejido alrededor de la escritura. No en vano es una técnica “nueva” que, al ser puesta en relación con la lengua —y más que en relación, en lugar de ella—, afecta su papel, su función, su preponderancia frente a otras formas expresivas. Y junto con la lengua, afecta naturalmente lo que podríamos llamar su razón de ser, es decir, la construcción de la cultura como acumulado histórico de una sociedad o de una etnia. Hay que advertir, sin embargo, que el concepto de historia, de acumulado histórico, es también un producto del pensamiento alfabético y de la cultura occidental. Con esta salvedad, podemos decir que a la escritura se le ha asignado una importancia fundamental en dos aspectos: la memoria y la civilización.

Entendida de esta manera la cultura, como acumulado histórico, que es la manera como en general entienden los historiadores el desarrollo occidental, la discusión sobre la escritura no puede menos que centrarse en su relación con la memoria, pues, como lo plantea Havelock (1996, p. 104), “no es la creatividad, sea esta lo que fuere, sino el recuerdo y la memoria los que contienen la clave de nuestra existencia civilizada. La escritura nos ha provisto de una memoria artificial en forma de documentos conservados [...]” La escritura actúa pues como antídoto contra el olvido, pero además permite establecer un diálogo con la obra, con el acumulado y revisarlo, de tal manera que la mirada al pasado sedimentado sirve sobre todo para alimentar el futuro, pues ya no estamos pendientes de conservar el pasado porque estamos libres del peligro

del olvido. Un rasgo típico de la cultura occidental es su orientación al futuro, la causa de ello es que tiene su pasado asegurado en la escritura.

A esta nueva forma de memoria la llamamos civilización: “El habla, por ejemplo, posibilita a los hombres crear una cultura humana, al tiempo que la escritura les posibilita crear civilización” (Biernatzki, 1996, p. 24). Por lo que sabemos, todas las sociedades clasificadas por Toynbee como civilizaciones⁴⁵ se caracterizan por haber dejado algún vestigio de escritura, aunque no sea necesariamente fonética, tal vez con la excepción de la llamada civilización andina o incaica, aunque también los quipus⁴⁶ son una especie de escritura indicial. La escritura alfabética latina, que va más allá de la lengua latina, es entonces el fundamento de la llamada civilización occidental.

45 Las civilizaciones consideradas por Toynbee, entre “paternas” y “filiales”, son las siguientes: la occidental, la ortodoxa, la iránica, la arábiga (estas dos ahora unidas en la islámica), la hindú, la del lejano oriente, la helénica, la siríaca, la índica, la sínica, la minóica, la sumérica, la hitita, la babilónica, la egipciaca, la andina, la mexicana, la yucateca y la maya (Toynbee, 1995, p. 65).

46 Quipu es una palabra quichua que significa nudo. Los quipus son una serie de cuerdas con nudos, utilizadas con fines mnemotécnicos para realizar cálculos, o para contar historias o noticias.

5. Economía política: modernidad, capitalismo y medios

“¿Qué es la economía política? Es el estudio de las relaciones sociales, particularmente de las relaciones de poder que mutuamente constituyen la producción, la distribución y el consumo de recursos” (Mosco, 1996, p. 25). En sentido estricto, la economía política de la cultura tiene sus fundamentos en la tradición marxista, pese a la generalización que en el campo de la comunicación se ha hecho del rótulo. ¿De qué se ocupa entonces esta economía política? En rigor se ocupa de tres diferencias respecto a los estudios culturales: primero, de la relación capital-trabajo en el campo de la cultura (Mattelart y Mattelart, 1997, pp. 77-88), es decir, de las relaciones de clase, y no como una más de las fuentes de conflicto, sino como la fuente central de contradicciones en la sociedad contemporánea; en segundo lugar, de las relaciones mercado-Estado; y en tercer lugar, de los intelectuales y la hegemonía.

En cuanto a las relaciones de clase, o sea la relación capital-trabajo, autores como Murdock (2000) y Curran (2006), entre otros, han mostrado que los estudios culturales han puesto nuevos conflictos como los de raza, sexo y edad en el centro de la conflictividad capitalista, al lado y al mismo nivel de los antagonismos de clase, sin ninguna jerarquización, devaluando de paso la lucha de clases. Al respecto anota Murdock (2000, p. 8): “Nos encontramos en una situación paradójica donde la clase ha sido redeclarada muerta, al tiempo que su configuración económica se ha tornado mucho más clara”. Ignorar o minimizar el conflicto central en el capitalismo es eludir las posibilidades reales de combatirlo.

La segunda diferencia tiene que ver con “la relación entre los sectores público y privado y el papel del Estado en la acumulación capitalista” (Garnham, 1993, p. 139). Para la economía política de la cultura, a diferencia de los estudios culturales, que “tienen una profunda desconfianza heredada hacia el Estado”, es sustancial la relación entre el Estado, la sociedad y la cultura:⁴⁷ “El Estado está relacionado con el modo de producción a través de una política basada [...] en el interés económico. No obstante, estos intereses se pueden mediar culturalmente” (Garnham, 1993, pp. 138-139). La política cultural, la política educativa y, desde hace poco, las políticas del conocimiento (Apple, 2003; Sierra C., 2006), incluyendo la geopolítica del mismo (García N., 2004), reflejadas sobre todo en la educación formal, son las formas en que el Estado interviene en la promoción de la hegemonía cultural y, por ese camino, en las relaciones de poder económico y político.

Dice Apple (2003, p. 3) que “el Estado puede ser definido de manera amplia como un ensamblaje particular de instituciones y organizaciones cuya función socialmente aceptada es definir y aplicar decisiones colectivamente vinculantes en nombre del interés popular o de la voluntad general”. Esto lo hace la principal agencia política, pero a la vez el espacio privilegiado de lucha por la imposición de intereses diversos o, para decirlo con más exactitud, contrapuestos. En tanto que “la educación formal es organizada y controlada por el gobierno. Ello significa que por su propia naturaleza, el proceso entero de la escolarización [...] es por definición político” (Apple, 2003, p. 1). Su carácter político reside en el hecho de que entre el vasto universo de conocimientos solo algunos conocimientos y formas de organización del mismo devienen en legítimos u oficiales: “La más práctica de las tareas en educación [...] tiene en su propia base una política cultural” (Apple, 2003, p. 7). Las políticas del Estado definen la

47 “[...] the subject of political economy is the study of the rules governing the connection between individual and the institution” (Mosco, 1996, p. 30).

selección cultural a través del currículo, el cual suele incluir la diversidad y la inclusión, pero no la lucha de clases y la justicia.

En concordancia con esta tarea hegemónica del Estado, encontramos la tercera gran diferencia con los estudios culturales: el papel de los intelectuales y la contrahegemonía. En nombre de la reivindicación de la cultura popular por oposición a la cultura “dominante” (en vez de hegemónica), hay una gran valorización del sentido común, de la percepción individual e inmediata de los fenómenos y un cierto menosprecio por la labor intelectual y su visión estratégica y estructural de lo social (Garnham, 1998).

Y aquí se nos aparece una gran paradoja: la pretensión de que contra la hegemonía se imponga la cultura hegemónica a través de las llamadas escuelas democráticas, cuyas características (Apple y Beane, 1999, p. 21)⁴⁸ están pidiendo la existencia del sujeto ilustrado que tiene entre sus repertorios de acción y de conocimiento nada menos que el concepto de democracia y las características que se le atribuyen. Es decir, están promoviendo la cultura hegemónica (ver nota al pie n.º 15).

Pero más allá de las contradicciones internas de cada enfoque, lo que está claro es que en el centro de la preocupación de los estudios culturales está el tema de la cultura y la modernidad; en el centro de la economía política está el tema de la economía y el capitalismo. Desde luego que esta dicotomía entre la mediación cultural y el trabajo cultural da origen a dos tipos distintos de preguntas, lo que no significa que sean excluyentes.

En el primer caso, las preguntas que surgen son: ¿En qué momento o etapa del desarrollo de la cultura occidental nos encontramos? Aquí podría entrar la discusión sobre la globalización como hegemonía planetaria. ¿En qué etapa de desarrollo de la modernidad nos encontramos? Aquí cabría la discusión sobre: la sociedad del conocimiento, la sociedad informacional como sociedad red, la sociedad de la información como relación neutra, no política, entre Estados y entre grupos sociales.

En el segundo caso vienen las preguntas más prosaicas que son del dominio de la economía política. Si asumimos que el capitalismo como relación social es un producto

48 Entre dichas condiciones se hallan las siguientes: libre circulación de ideas...; fe en la capacidad individual y colectiva; el uso de la reflexión crítica y el análisis; la preocupación por la dignidad y los derechos de las minorías; organización de instituciones para ampliar la democracia.

de la cultura occidental, no vale la pena preguntarse por el desarrollo de la cultura occidental ni de la modernidad, sino ¿en qué etapa de desarrollo del capitalismo nos encontramos? Y entonces se entra en la discusión sobre el capitalismo informacional como apropiación del conocimiento codificado y sobre el capitalismo cognitivo, inmaterial, intelectual, informacional, así como sobre el grado de intelectualización del trabajo y el consumo, y el grado de subsunción del trabajo intelectual o cultural en el capital.

El discurso de la modernidad: los momentos, los contenidos y las esferas

Es necesario advertir que el concepto de “lo moderno” es una idea exclusivamente occidental: solo Occidente conoce una época autodenominada Modernidad y, por tanto, la cultura moderna es un desarrollo de la cultura occidental. Como dice Habermas, el concepto de “modernidad” no es más que la percepción que una época tiene de sí misma. Dicha percepción consiste en mirarse en relación con una época anterior a la cual se considera superada por, o al menos enriquecida con, los aportes de la presente:

Con contenido variable, el término “moderno” expresa una y otra vez la conciencia de una época que se pone en relación con el pasado de la antigüedad para verse a sí misma como una transición de lo viejo a lo nuevo (Habermas, 1991, p. 17).

Este es el caso en Occidente de una etapa histórica que se inicia con el Renacimiento y que se prolonga hasta el presente, pero cuya discusión puede rastrearse incluso desde el siglo vi (Le Goff, 1995, pp. 151-52), aunque sigue siendo una cuestión abierta a partir de cuándo se puede hablar de Modernidad (Tenenti, 2000).

Macfarlane muestra que hay fechas muy divergentes que van desde el siglo xiii hasta los inicios del siglo xix (Macfarlane, 1993, pp. 156-58). A pesar de constatar que hay enormes diferencias entre una época y otra, en particular entre el fin del Medievo y los inicios del siglo xix, advierte que “detrás de las diferencias de tecnología había profundas similitudes” (p. 158), las cuales tienen que ver básicamente con el espíritu del capitalismo. Entonces, hay que hacer una diferencia histórica que inadvertida casi por completo cuando se habla de la Modernidad: se trata de una periodización de la misma en la cual se distinguen por lo menos tres etapas: temprana, desarrollada y tardía.

1. **Modernidad temprana.** Entre aproximadamente 1450 y 1789 (Briggs y Burke, 2002, pp. 27 y ss.), en la que se desarrollan cuatro procesos: el primer proceso es político: la formación de las bases del Estado-nación, por medio del absolutismo y la afirmación del poder real frente al poder de la nobleza rural feudal. El segundo proceso es económico: se trata de la formación de los rudimentos de un mercado interno facilitado por la unificación de los grandes territorios, el control militar y tributario, la existencia de un poder unificado y sobre todo la existencia de barreras arancelarias unificadas bajo el mercantilismo (Habermas, 1994, p. 56). El tercer proceso es cultural y tiene que ver con la imposición de los rudimentos de una cultura nacional, a través de la aparición de las lenguas nacionales, formalizadas como lenguas escritas oficiales, imprescindibles para la administración y para el comercio interno. Así mismo, la unificación religiosa alrededor de la religión del monarca. Norbert Elías describe esta etapa con claridad como la sociedad del absolutismo, el mercantilismo y el patrimonialismo (Elías, 1996, p. 57). El cuarto proceso es social: la aparición de una esfera pública distinta, por un lado, de la esfera estatal y, por otro, de la privada doméstica, esfera pública ligada a la burguesía.
2. **Modernidad desarrollada.** Se inicia con los cambios económicos surgidos de la Revolución Industrial y los cambios políticos surgidos de la Revolución Francesa (Habermas, 1998, pp. 405-06; Briggs y Burke, 2002). Desde el punto de vista de la composición social aparecen otros sectores en la sociedad con intereses y reivindicaciones propias, otra clase de sujeto: el obrero urbano y el ciudadano político (que ya no es solo súbdito), quienes se incluyen en la vida pública a partir del movimiento cartista en Inglaterra y de la Revolución de 1848 en Francia.
3. **Modernidad tardía.** A partir de la segunda postguerra, pero especialmente desde la década de 1960. Ahora la esfera pública se ha ampliado aún más, gracias a la incorporación a ella de sectores como las mujeres, los jóvenes y los grupos étnicos y culturales con aspiraciones y reivindicaciones propias.

En cuanto a las esferas, si algo caracteriza a la cultura occidental es la escisión de los saberes en tres campos de interés bien diferenciados: el de los conocimientos, el de los valores y el de los símbolos o posibilidades expresivas. Dicho de otra manera, el mundo de la lógica, de la ética y de la estética o, como alguien los llamó, la ciencia, la moralidad y el arte. Desde la perspectiva ilustrada, hay que establecer una clara diferencia entre los conceptos de lo verdadero, lo bueno y lo bello y, por tanto, se exacerba

la separación entre las tres esferas de saber, que ya están diferenciadas en Platón y en Aristóteles. A la vez, estas esferas deben garantizar cada una su autonomía frente a la Iglesia y al Estado.

Así, en la cultura moderna se asume como legítima solo una forma de conocimiento, aquel que está formalizado, es abstracto, argumentativo y lógico en términos aristotélicos. Es el saber teórico cuya mayor expresión es el conocimiento científico. Este se caracteriza por ser un producto humano, falible y progresivo. La verdad es, pues, la correspondencia entre las representaciones y los estados de cosas del mundo, que también es una máxima aristotélica. Por tanto, no tienen cabida otras formas de conocimiento como el mítico, el religioso ni aun el estético.

Desde el punto de vista de la ética, la cultura moderna se caracteriza por la secularización y la normatización. Secularización significa alejamiento de la Iglesia de las decisiones que rigen la vida pública. Las decisiones del Estado no deben estar regidas por ningún principio religioso. La religión se confina a una decisión individual y no puede ser impuesta ni por el Estado ni por la ley. Entra en el ámbito privado. Ni se prohíbe ni se impone. En lo político, aparecen el Estado-nación y la ciudadanía.

Desde el punto de vista de la estética, esta llega a ser reducida cada vez más al arte. Los cánones estéticos, o el valor estético, tienen que ver en primer lugar con la autenticidad de la obra de arte, y en segundo lugar con su independencia de cualquier función. Lo bello por excelencia es aquello que ha sido creado para ser bello; por tanto, la belleza por antonomasia está expresada en el arte. El concepto de autenticidad genera la dinámica de las vanguardias dentro de las cuales la única tradición válida es la “tradición de lo nuevo” (Gombrich, 1996, cap. 28). Por ello, aunque no se habla de progreso en el arte, sí se habla con frecuencia de las rupturas, así estas impliquen el regreso a cánones dados por superados.

Como hilo de sustentación, se puede decir que la cultura moderna apunta a la consolidación del individuo como sujeto histórico. Con la cultura moderna el individuo entra en la historia. Tanto el Renacimiento, como la Reforma y la Ilustración se sustentaron en la supuesta capacidad del hombre para el conocimiento y para el bien. Esto es, en sus capacidades intelectuales para discernir entre lo verdadero y lo falso; en sus capacidades morales para diferenciar el bien del mal, la justicia de la injusticia. Es decir, en su capacidad para regir su propio destino.

Modernidad como discurso ideológico del capitalismo y el colonialismo

Todo este relato no es más que una síntesis de los lugares comunes elaborados en torno a “la modernidad” ¿En qué sentido es esta una versión ideológica? En el sentido de que tales lugares comunes hacen énfasis en unos significados pero ocultan otros.

Si, como dijimos antes, la cultura es un código y la codificación consiste en una correspondencia convencional entre unas expresiones y unos contenidos, entonces a cada lexema (expresión, significante) debe corresponder un semema (contenido, significado). Pero hay varias formas de alteración de esa correspondencia, en las cuales la relación se desvía de la que está convencionalmente establecida, alterando, por connotación, la codificación. A esas formas las llama Eco (1995) conmutación de código y se refieren a tres clases de mensajes: el mensaje retórico, basado en los tropos; el mensaje estético, basado en la ambigüedad y la autorreferencia; y, por último, el mensaje ideológico, cuya característica trataremos de explicar.⁴⁹

Un lexema, en condiciones pragmáticas, siempre comprende varias unidades sémicas en términos meramente denotativos; por ejemplo, la palabra *dijo* tiene por lo menos tres marcas semánticas: el verbo *decir*, la tercera persona del singular y el tiempo pasado. La comprensión de este tipo de mensaje es algo que está al alcance de cualquiera que sea un usuario competente de un sistema como la lengua. Esto es lo que se puede llamar una lectura de diccionario.

Pero cuando las funciones semióticas (relación expresión-contenido) tienen connotaciones varias, se necesita una lectura de enciclopedia, es decir, se necesita un lector que tenga un universo semántico más amplio que el de la cotidianidad, que le permite identificar los distintos significados implicados, distintas rutas de lectura connotativa más allá de la denotación inicial. A esto se le llama una lectura de enciclopedia. En el caso de la modernidad, estas rutas se configuran así (esquema 5.1):

49 El mensaje ideológico, en términos semióticos, se refiere a su estructura, no a la génesis del mismo; esto quiere decir que, aunque hay intereses extrasemióticos que influyen o determinan tales enunciados, no es por ahora la intención develar tales factores, sino dilucidar la forma como operan en la comunicación.

Esquema 5. 1. Rutas de lectura de la palabra modernidad

Lexema Modernidad	Lexema Modernidad	Lexema Modernidad
Semema denotativo A <i>Cambio</i>	Semema denotativo B <i>Cambio</i>	Semema denotativo C <i>Cambio</i>
Connotación liberal	Connotación marxista	Connotación postcolonial
Ciudadanía	Capitalismo	Colonialismo
Mercantilización Economía monetaria	Expropiación de tierras campesinas y comunales Eliminación de la economía moral	Esclavitud
Industrialización	Eliminación de productores tradicionales	Ecocidio
Urbanización	Expulsión de los campesinos. Desarraigo	Genocidio
Nacionalización	Imposición de homogeneidad cultural Supresión de la diversidad	Etnocidio
Institucionalización	Legitimación del dominio de clase y étnico	Racismo
Secularización	Disolución de lazos primordiales	Epistemicidio
Libertad individual	Desprotección económica del individuo	
Igualdad ante la ley	Explotación y segregación económica	

Fuente: Elaboración del autor.

Como se ve, el lexema modernidad denota la idea de pasar de lo viejo a lo nuevo, al cambio. Es posible que los participantes en el debate no tengan desacuerdo sobre eso. Sin embargo, para las diferentes partes, esto tiene connotaciones distintas y, por consiguiente, se elige una sola ruta de lectura, de acuerdo a los intereses. Los partidarios del capitalismo elegirán sin duda la ruta de lectura A, mientras que los detractores del capitalismo elegirán la ruta B y los enemigos de toda modernidad la ruta C. ¿Cuál de ellas es la lectura correcta? En términos semióticos, ninguna de las tres es correcta, puesto que la correspondencia lexema-semema debe incluir las tres connotaciones, ya que suceden efectivamente las tres cosas.

¿En qué consiste entonces la alteración del código que llamamos manipulación ideológica? En la elección y presentación de una de las rutas de lectura como la única ruta posible. Se altera el código por cuanto la correspondencia variable del

lexema con los diferentes sememas, se reduce a una sola relación, produciéndose una hipercodificación, es decir, una correspondencia rígida, que no existe, entre la expresión y uno de sus posibles contenidos. Se podría pensar entonces que todo discurso es ideológico. Sin embargo, establecidas todas las posibles rutas de lectura y presentadas en sus implicaciones, el discurso puede dejar de ser ideológico en cuanto explicita que se encamina a argumentar una de ellas sin ocultar la existencia de las otras.

¿En qué sentido es ideológico el discurso de la modernidad? Primero, en el sentido de que tanto descriptiva como prescriptivamente hace explícitos los cambios relacionados con la lectura liberal, pero oculta los cambios negativos que sí resaltan tanto el marxismo como el poscolonialismo.

Un segundo ocultamiento consiste en hacer énfasis en las rupturas y no en las continuidades. En efecto, cada uno de los aspectos señalados de la modernidad puede describirse también en términos de continuidad y la continuidad la podemos identificar con alguna de las características centrales de la cultura occidental: el antropocentrismo como antecedente de la secularización y la ciudadanía; la tradición urbana como antecedente de la esfera pública; la tradición mercantil como antecedente del capitalismo; la tradición técnica artesanal como antecedente de la industria; y el universalismo como antecedente del colonialismo.

Un tercer aspecto ideologizado de manera evidente es el del cambio cultural. Esto no significa que no haya cambios en absoluto, sino que los cambios son irrelevantes en relación con las continuidades. La cultura occidental, en su etapa moderna, se desarrolla en dos sentidos: por un lado, en cuanto a la sustancia del contenido, con la incorporación de nuevos conocimientos, científicos en particular, nuevos valores éticos y políticos, nuevas representaciones y creencias y nuevos valores estéticos; por otro lado, con la aparición de nuevas sustancias expresivas, especialmente los nuevos sistemas de reproducción técnica como la imprenta y el grabado y más adelante todos los medios electrónicos, analógicos y digitales, posibles gracias al desarrollo de los anteriores, o sea de las nuevas sustancias de contenido, a los nuevos conocimientos.

En cambio, desde el punto de vista de las formas del contenido, los códigos no se modifican, pues la ciencia, la ética y la estética se siguen difundiendo en forma argumentativa y categorial; tampoco se modifica desde el punto de vista de la forma de la expresión que sigue siendo básicamente alfanumérica. En tanto que las formas son la esencia de la cultura, lo que sucede es una potenciación de la misma tradición cultural. Pero la presencia evidente de artefactos (sustancias expresivas), por un lado,

y la especialización y multiplicación de los conocimientos (sustancias del contenido), por el otro, hacen creer que hay un cambio cualitativo en la cultura occidental, cuando lo que está sucediendo en realidad es una expansión cuantitativa de la misma.

En efecto, la cultura occidental se desarrolla en el sentido de la expansión social y geográfica. En su etapa moderna, se extiende a muchos más sectores sociales, a nuevas regiones geográficas, a otras esferas de la vida social, e incluso alcanza a incorporar las culturas tradicionales subsumiéndolas en sus códigos o aprovechando los códigos de aquellas como recursos de expansión, consolidando no solo la dominación sino la verdadera hegemonía.

De esta manera, lo que llamamos cultura moderna no es más que un proceso de expansión social y geográfica de la cultura occidental, proceso en el centro del cual se halla el capitalismo como sistema social dominante y la burguesía y las clases sociales ligadas al capitalismo como agentes rectores. Debe estar claro entonces que tanto la burguesía como el capitalismo son, al mismo tiempo, un producto de la tradición cultural de Occidente. En resumen, ni la continuidad, ni la centralidad de la burguesía, ni la centralidad del capitalismo aparecen en el centro del discurso de la modernidad. Por eso es un discurso ideológico. Esa es la razón también de la evanescencia del discurso postmoderno, pues reclama el incumplimiento de las promesas de la modernidad (libertad, igualdad y fraternidad), sin considerar que en la base de ella está el capitalismo y que, en tanto este es un sistema antagónico, lleva en su seno sus propias contradicciones y es incapaz de cumplir dichas promesas. Aquí ya no se trata solo de códigos sino de intereses.

En este sentido es más apropiado hablar de modernización —en el mismo sentido teleológico que tienen términos como civilización o salvación en la tradición occidental— en vez de modernidad, para referirnos a esos procesos de expansión de la cultura occidental. La modernización se reduce entonces a dos cambios que son extrasemióticos, es decir, que no tienen que ver con los códigos sino con las técnicas y con la sociedad: nos referimos a la tecnificación y a la secularización como los componentes de la modernización de la cultura occidental, impulsada por la burguesía y por el capitalismo, productos, la primera, de la tradición civilizatoria urbana, y el segundo, de la tradición técnica, comercial y también urbana de Occidente.

¿Qué es entonces la modernización de la cultura?

En todos los enfoques y teorías que han tratado de explicar la modernización, esta aparece como un proceso de racionalización (en su versión moderna) de la sociedad en general y no como una modificación parcial de alguno de sus componentes. Pero sobre todo, aparece como una dimensión práctica (ética, política y estética) y no como una dimensión técnica.

En Marx (1977), se explicita modernización como el tránsito del modo de producción feudal (u otros precapitalistas) al modo de producción capitalista; por tanto, se entiende como apropiación capitalista de los medios de producción y separación del productor directo de esos medios, convirtiéndolo en asalariado (cambios en las relaciones de producción). Para Durkheim (1995), la modernización es el paso de la solidaridad mecánica, basada en lazos primordiales, preexistentes, en la costumbre, en el derecho consuetudinario, a la solidaridad orgánica basada en la división del trabajo social, en lazos secundarios y en el anonimato y el derecho positivo. En términos de Elias (1997), la modernidad se resume en el proceso de la civilización, consistente en la capacidad de autocontrol de los individuos, sin necesidad de tutela o coacción externa. Para Tönnies (1979), la modernización se reduce al paso de la comunidad a la sociedad, más o menos en los mismos términos del paso de la solidaridad mecánica a la orgánica.

¿Qué similitud se puede encontrar en todas estas transformaciones? Entre otras cosas, el paso de unas estructuras supraindividuales a otras en las cuales el individuo es el protagonista. La más clara, desde luego, es la transformación que trae la relación capitalista. Aquí el individuo empieza a ser libre por cuanto se desprende de la sujeción individual (de la servidumbre y la esclavitud); pero aquí viene la parte ideológica: también es libre de medios de producción, es decir, es un desposeído.

Como se ve, en ninguno de estos casos estamos ante la descripción de cambios técnicos, sino ante procesos éticos y políticos y, por tanto, la técnica es un aspecto subordinado en la modernidad, en todos los momentos, como lo es en todas las culturas. Por tanto, es el capitalismo el que está en la base de la modernización. Como la advierte Anderson (2005, p. 72):

Fevre y Martin no olvidan nunca que detrás de la imprenta se encuentran los impresores y las editoriales. Conviene

recordar [...] que aunque la imprenta se inventó en China quizás 500 años antes de su aparición en Europa, no tuvo ningún resultado importante, ya no digamos revolucionario, precisamente debido a la ausencia del capitalismo en ese país (Nota al pie).

El capitalismo es ante todo un saber ético y político, no técnico. Así que la modernización es ante todo un asunto ético, es el ingreso a la ética del capitalismo.

Por otro lado, hay también un componente técnico. Se puede hablar del proceso de modernización técnico de la cultura, siguiendo a García N. (1995, p. 16), como el proceso a través del cual el producto cultural se puede separar del momento y el lugar de la producción y, por tanto, de los productores inmediatos, o en el que “[...] los objetos pierden su relación de fidelidad con los territorios originarios”, y la cultura deja de ser una práctica de interacciones inmediatas entre emisores-receptores indiferenciados y se convierte en producto de especialistas y, por tanto, en objeto de consumo. Para ello se requieren entonces códigos que permitan darle forma al contenido, por un lado, y por otro, medios de reproducción externos al sujeto, que permitan, por decirlo así, encapsular el contenido para que exista de manera independiente del productor y, al mismo tiempo, pueda ser transportado, manipulado y actualizado por otros usuarios. “Lo que se puede llamar el paso a la sociedad mediatizada consiste precisamente en una ruptura entre producción y reconocimiento, fundada en la instauración de una diferencia de escala en las condiciones de producción y las de reconocimiento” (Verón, 1998, p. 150). Ese proceso exige, por lo tanto, la existencia de lo que hoy llamamos, en términos técnicos, medios de comunicación. A partir de ahí se puede entender la afirmación de J. B. Thompson (1998, cap. 1) de que la cultura moderna es ante todo una cultura mediatizada.

Aquí entonces son necesarias otras precisiones. Como vimos en la cultura alfabética, desde el principio esta ha estado sometida a diferentes medios físicos de producción, reproducción, conservación y difusión que le han permitido sobrevivir hasta hoy; por tanto, la tecnificación no ha sido más que un cambio cuantitativo. La tecnificación no se refiere pues solo a la pérdida de fidelidad con los territorios originarios, lo cual ya es posible con la escritura —y en el caso de la música, con las partituras—, sino al hecho de que se pueden llevar a cabo múltiples reproducciones a la vez, a partir de un solo original; la tecnificación de la cultura es lo que vamos a llamar mediatización; la mediatización es entonces producto de diversas tecnologías expansivas.

La mediatización o tecnificación de la reproducción es entonces un rasgo cierto de modernización de la cultura occidental. Pero al lado de ella se dan otros procesos, acaso más significativos, en la consolidación de las relaciones culturales modernas, tales como la criollización o conversión en cultura nacional, la masificación o democratización del consumo, la industrialización y mercantilización de la producción y, por último, la institucionalización u organización reglamentada de su conservación, reproducción y difusión. Todos estos procesos se dan bajo la hegemonía de la cultura occidental y la subordinación de las culturas populares. A estos procesos los vamos a agrupar en dos grandes reacomodamientos de la cultura en el capitalismo (que no es solo modernidad) bajo el rótulo de mediatización y secularización. En esto consiste la modernización de la cultura.

La cultura moderna entonces se caracterizaría por la separación de las dos tradiciones, culta y popular, en forma principalmente de cultura nacional oficial y de lo que se llama cultura de masas; así mismo, a través de instituciones como la escuela y los medios; y de medios técnicos como la imprenta (letrada) y la industria audiovisuales.

La modernización culturales el proceso específicamente capitalista que conduce, primero, de la cultura popular a la cultura mediática y de la cultura occidental a la cultura escolar; segundo, a la institucionalización de la primera en los sistemas nacionales de radio-televisión y de la segunda en los sistemas nacionales de educación; y tercero, a la mediatización de la primera a través de la industria audiovisual y de la segunda a través de la industria editorial, para llegar, al final del proceso, a la industrialización y la mercantilización total de ambas como campos de operación del capital, a través de la privatización. Este sería el rasgo distintivo del capitalismo cultural (esquema 5.2).

Esquema 5.2. Modernización y capitalismo cultural

Modernización cultural	
Cultura oral-icónica	Cultura alfabética
Cultura popular	Cultura occidental
Cultura mediática	Cultura escolar
Sistema nacional de radio-televisión	Sistema nacional de educación
Industria audiovisual	Industria editorial
Industrialización-mercantilización-privatización de la radiodifusión	Industrialización-mercantilización-privatización de la educación
Capitalismo cultural	Capitalismo cultural

Fuente: Elaboración del autor.

6. La industria, el mercado y el capitalismo cultural

En su informe sobre el saber, Lyotard describe la situación del conocimiento contemporáneo de la siguiente manera:

La pregunta, explícita o no, planteada por el estudiante profesionalista, por el Estado o por la institución de enseñanza superior, ya no es: ¿es eso verdad?, sino ¿para qué sirve? En el contexto de la mercantilización del saber, esta última pregunta, las más de las veces, significa: ¿se puede vender? Y, en el contexto de la argumentación del poder: ¿es eficaz? (1993, pp. 94-95)

Esto, en términos más descarnados, se puede traducir de la siguiente manera: “lo que tú enseñas, ¿sirve para explotar a otros?, ¿sirve para dominar a otros?” A la primera pregunta se

responde con un proceso de mercantilización de la cultura en sus versiones popular y occidental; a la segunda, con un proceso de industrialización de las mismas (Tremblay, 2005, p. 125).

El proceso de modernización de la cultura se puede sintetizar, como resultado final de la tecnificación, en la industrialización y, como resultado final de la secularización (desacralización), en la mercantilización de la producción cultural, que son las formas genéricas de la producción capitalista en las que se inscriben los dos procesos específicos de industrialización de la cultura (mediatización) y de mercantilización de la misma (producción capitalista).

Así, la industrialización —o sea la mediatización en la cultura— se puede entender como “un proceso de racionalización de la producción que pretende mejorar la eficacia mediante la mecanización (y) la división y subsunción del trabajo y otros factores” (Tremblay, 2005, p. 126), mientras que la mercantilización de la misma se entiende como “la integración de las actividades [culturales] en la economía de mercado, cuya regulación es asegurada [...] por la oferta y la demanda, al perseguir cada uno de los actores su interés propio [...]” (Tremblay, 2005, p. 140).

La manera como se interpretan estos fenómenos es objeto de discusión por cuanto la mayoría ve en ellos una ruptura, atendiendo al hecho de que efectivamente son cambios históricos en la sociedad occidental. Sin embargo, ¿cómo no ver la industrialización o la mediatización como una continuidad de la tradición técnica occidental, como racionalización de la producción, en concordancia con los grandes logros tempranos de la civilización occidental, desde la rueda hasta la siderurgia? ¿No es la técnica industrial una abstracción de los procesos de producción, en concordancia con la abstracción del tiempo mediante el reloj y la hora de sesenta minutos desde el siglo xiv (Munford, 2006, p. 33), la abstracción de las cantidades (las matemáticas), la abstracción del espacio (la geometría) y la abstracción del conocimiento (la ciencia)?

Ahora bien; el paso de la economía natural a la economía mercantil, o del feudalismo agrario al capitalismo comercial y financiero, es, por supuesto, una ruptura, aunque no tan radical como suele afirmarse. Pero, ¿cómo no ver en la mercantilización, en esa “referencia constante a los símbolos abstractos de la riqueza: oro, cheques, letras de cambio y eventualmente solo números” (Munford, 2006, p. 39) una continuidad con la tradición comercial de Occidente desde las sociedades mesopotámicas, con la vida urbana civilizada, con la abstracción del valor en el dinero? Bolaño (2005, p. 51) afirma:

La existencia de la abstracción real del intercambio de mercancías y su corolario, la forma dinero, es la condición objetiva sine qua non para el surgimiento de la abstracción del pensamiento y, por lo tanto, de la separación entre trabajo manual e intelectual.

A lo que atribuye el surgimiento, en la Grecia antigua, del pensamiento abstracto, la filosofía, la matemática pura y la ciencia pura de la naturaleza. Finalmente, ¿cómo no ver en la búsqueda del beneficio personal una continuidad con la ética antropocéntrica de la salvación individual?

Pero el hecho de que sean fenómenos estructurales no significa que no haya relación de causalidad entre ellos. Si bien son el producto de una forma de pensar abstracta, vale recordar que “las abstracciones del capitalismo precedieron a las abstracciones de la ciencia moderna” (Munford, 2006, p. 41) o lo que es lo mismo, las abstracciones éticas (el individualismo, la pretensión de la igualdad) preceden a las abstracciones lógicas; “el capitalismo preparó el camino de las técnicas modernas” (Munford, 2006, p. 41). Lo que es reafirmado por Sohn-Rethel cuando sostiene que “por la matematización, la ciencia del nuevo tiempo comparte su cuantificación con el concepto de valor de las mercancías, a cuyos intereses sirve directa o indirectamente” (citado por Bolaño, 2005, p. 61). Con esto se recalca la premisa de que la ciencia, la industria y el capitalismo son hijos de la misma tradición occidental, pero lo que se llama modernización tiene como punto de partida el capitalismo, no la técnica.

La industria cultural⁵⁰

Aunque la expresión “industria cultural” tiene su origen en Adorno y Horkheimer (1992, pp. 177-230), no es en el sentido en que ellos la utilizaron como hay que entenderla para hacer una descripción y explicación económica de dicho fenómeno, teniendo en cuenta que, aparte de la connotación peyorativa que se le da en aquel trabajo fundacional, su acercamiento es más hacia los productos y los efectos en términos políticos e ideológicos que hacia la industria misma.

Tampoco es fácil hablar de la industria cultural en términos neutrales, ya que, como en el caso de la cultura de masas, o se le condena de antemano como una

50 Este subcapítulo es extraído de Narváez, 2008b. Se incluye por necesidades explicativas.

desgracia de la cultura moderna, o se la exalta como el único modelo válido en la actualidad de organización de la producción cultural, bien sea desde el nuevo populismo de la derecha neoliberal basado en la “soberanía del consumidor” (Von Mises, 1996, pp. 199-205) o desde el radicalismo vacuo de ciertos estudios culturales que reivindican una supuesta “democracia semiótica”⁵¹.

El mismo T. W. Adorno trató de explicar más tarde, en 1969, el alcance preciso de la expresión con el fin de diferenciarla de su correlato más común, la cultura de masas; sin embargo, al pretender hacer una cierta defensa de la masa, a la que, según él, se le había arrebatado su facultad de crear espontáneamente su propia cultura para trasladar esa facultad a la industria cultural, termina condenando tal industria como usurpadora de la creatividad de las masas; aun así, logra establecer una diferencia entre la primera como un tipo de cultura, y la segunda como una forma de organización de la producción cultural (Adorno, 1999). Aquí no se trata pues de la industria cultural en los términos apocalípticos de la Teoría Crítica de Frankfurt, sino de la industria cultural en términos de la economía política.

Tampoco se trata de la lectura “integrada”, a nuestro modo de ver, que hace Martín-Barbero, pero que, en todo caso, no aborda el aspecto económico de la industria cultural, sino sus implicaciones culturales. Benjamin, según el autor:

Fue el primero en vislumbrar la mediación fundamental que permite pensar históricamente la relación de la transformación en las condiciones de producción con los cambios en el espacio de la cultura, esto es, las transformaciones del sensorium en los modos de percepción [...] (Martín-Barbero, 1991, p. 56).

A nuestro juicio, lo importante en términos sociales es lo primero, es decir, las condiciones de la producción cultural, mientras que lo segundo, las transformaciones en los modos de percepción, nos interesan desde el punto de vista del mercado y del consumo, si es que hemos de hablar de la industria cultural como realidad económica.

51 Curran, Morley y Walkerdine, 1998. También Marris y Thornham, 1999, pp. 467-519; 421-466

Por su parte, Nicholas Garnham⁵² es quien con mayor persistencia ha trabajado el concepto en términos económicos. Centrado sobre todo en las características actuales de la industria, ha propuesto definirla como

[...] aquellas instituciones de nuestra sociedad, las cuales emplean los modos de producción y organización característicos de las corporaciones industriales para producir y distribuir símbolos en forma de bienes y servicios culturales, generalmente, aunque no exclusivamente, como mercancías (1999, p. 135).

Sin embargo, aunque se habla de sus procesos actuales, no se explica cómo la producción cultural deviene en industria. Para ello propongo una nueva forma de abordar el problema básico: ¿qué es la industria cultural⁵³

La industria cultural como producción capitalista

La explicación en términos económicos requiere unas definiciones previas, aunque sean esquemáticas, que nos permitan ubicar la industria cultural dentro del contexto de los procesos de desarrollo de la producción capitalista.⁵⁴ Para empezar, hay por lo menos tres formas en las que se suele entender la industria cultural, a saber: a) la industria cultural como producción mercantil simple; b) la industria cultural como producción mercantil capitalista; y c) la industria cultural como producción industrial, en sentido estricto, dentro de la producción capitalista, formas que se suceden históricamente, lo que no impide su coexistencia en las sociedades concretas. Desde el punto de vista de la economía política, se debe entender en su versión b), esto es, como mercantilización total de la cultura o, lo que es lo mismo, la industria cultural como fenómeno ético y político, no técnico. En su versión c) es lo que llamamos tecnificación o mediatización.

La economía se ocupa de los procesos de producción, distribución, circulación y consumo de bienes y servicios en una sociedad. Aunque todos estos procesos están relacionados e imbricados entre sí, para la economía política el peso más importan-

⁵² Ver su artículo clásico en: Moragas, 1993, vol. 1.

⁵³ Para una revisión extensa de los estudios sobre industrias culturales, ver Bolaño 2013; Alborno 2011.

⁵⁴ Los conceptos que siguen, si no se especifica otra fuente, están basados en Marx, 1977.

te está en las relaciones de producción y en las relaciones de distribución. En las primeras, porque es allí donde se genera la plusvalía y, por tanto, la producción es la principal relación entre capital y trabajo; por eso, “el proceso siempre regresa a la producción para empezar de nuevo” (Marx, 1993, p. 99). En las segundas, porque nos revelan “los distintos títulos que autorizan a percibir la parte del producto destinada al consumo individual” (Marx, 1977, vol. 3, p. 812), típicamente conocida como renta, prescindiendo de la parte del producto que se convierte en capital. Las demás esferas, la circulación y el consumo, mientras tanto, se hallan en cierta forma subordinadas a las primeras, y más aún cuando se entra en la etapa de la producción mercantil capitalista. “La verdadera ciencia de la economía política [dice Marx] comienza allí donde el estudio teórico se desplaza del proceso de circulación al proceso de producción” (Marx, 1977, vol. 3, p. 325).

La producción mercantil simple

En toda sociedad se producen bienes y servicios cuya única característica imprescindible es la de poseer un valor de uso, es decir, alguna utilidad para la sociedad que los consume. En principio, en las sociedades más primitivas, solo se producen valores de uso, o sea que a la hora de producir no entra en consideración más que la utilidad que deben tener dichos bienes, puesto que se produce para el autoconsumo y no para el intercambio.

Pero con el desarrollo de la división del trabajo, casi siempre entre agricultura, pastoreo y artesanía, pero también entre trabajo material e intelectual; y con la especialización que dicha división conlleva, los bienes ya no se producen solo para el autoconsumo de la unidad familiar o clan, sino que es necesario producir pensando en el intercambio con otros grupos e individuos, a fin de proveerse de ciertos bienes y servicios (otros valores de uso) no producidos a nivel endógeno. Cuando se llega a este punto aparece el intercambio y con él la producción mercantil.

La producción mercantil es llanamente producción de mercancías, es decir, producción de bienes y servicios para el intercambio. Una mercancía es por tanto un producto destinado al mercado, al intercambio. Y ¿cómo habrán de cambiarse unos productos por otros, con qué criterio y en qué proporción?

La primera característica que debe tener cualquier producto para llegar al mercado es tener alguna utilidad que la haga apetecible o necesaria para un posible consumidor.

Tiene que tener pues valor de uso. Pero los bienes en el mercado no se miden por su utilidad, por tanto, el producto debe tener por fuerza otro atributo distinto a su utilidad: el valor de cambio o simplemente el valor. La mercancía entonces posee un doble carácter: $\text{Mercancía} = \text{Valor de uso} + \text{valor de cambio}$.

Para la producción mercantil entonces lo importante no es el valor de uso puesto que la utilidad de la mercancía se da por descontada desde el momento en que se decide producirla. Lo más importante es pues el valor de cambio. ¿Y qué es el valor de cambio? Para decirlo de manera sencilla, el valor de cambio es la proporción en que se cambian unos valores de uso por otros valores de uso. Pero hasta aquí no está claro cómo se determina esa proporción, es decir, cómo sabemos si una mercancía tiene más o menos valor que otra. Pues bien, dicho valor se mide por la cantidad de trabajo socialmente necesario (según condiciones medias de producción vigentes) invertido en su producción. Es una medida objetiva, determinada por el mercado y no por la voluntad de cada productor.

La producción mercantil ha sido una constante de la civilización occidental, pero a la que se ha dado como antecedente de la producción capitalista se le ha llamado producción mercantil simple. La producción mercantil simple se caracteriza porque: primero, el productor directo es propietario de sus medios de producción; segundo, el productor directo, en consecuencia, es propietario del producto final; tercero, el productor recibe por la venta del producto el valor total de producto; y en cuarto lugar, el excedente entre el precio de producción y el precio de venta del producto, no constituye ganancia sino la remuneración por el valor que el productor agrega al producto con su trabajo. Todo está determinado por las condiciones en que se realiza la producción, mismas que en este caso se refieren a la condición de un productor-propietario. Dentro de estas condiciones se puede hablar de producción mercantil pero no de industria cultural. Como en este caso el objetivo del intercambio es la obtención de otros valores de uso a cambio, la fórmula general de este intercambio sería M-M (Mercancía-Mercancía), pero como el intercambio está mediado por el dinero, la fórmula se transforma en M-D-M (Mercancía-Dinero-Mercancía).

Producción mercantil capitalista

Para que exista producción capitalista es necesario que exista capital; por tanto, hay que empezar por este concepto para poder explicar el tipo de organización de la producción a que ha dado origen.

La producción capitalista es la etapa más desarrollada de la producción de mercancías. Se diría que el capitalismo es la conversión en mercancías de la totalidad o la mayoría de los bienes y servicios existentes en una sociedad.⁵⁵ Cuando existe tal desarrollo y abundancia de mercancías el intercambio se complejiza y es muy difícil establecer las equivalencias entre todas las mercancías con todas a la vez. Por ello el mercado desarrolla un mecanismo de intercambio que consiste en convertir una mercancía en el equivalente general de todas las demás, es decir, aquella mercancía a la cual todas refieren su valor, papel este que ha sido desempeñado por diversas mercancías, desde el ganado y la sal, pasando por los cereales, hasta los metales preciosos. Pero cuando finalmente el oro, dada la gran cantidad de valor que concentra en pequeños volúmenes, desplaza a todas las demás mercancías en su papel de equivalente general, hacia el fin de la Edad Media, este equivalente se convierte en dinero. El dinero no es más que la conversión de los metales preciosos (oro y plata) en equivalentes generales⁵⁶. Desde entonces en el intercambio comercial la importancia que antes se daba a las mercancías como valores de uso (economía natural), se le da ahora al dinero como expresión del valor de cambio (economía monetaria) (Elias, 1997, p. 261), y el valor de las mercancías expresado en dinero se convierte en precio.

El dinero, cuando solo se utiliza como intermediario, juega un papel apenas accesorio en el intercambio, puesto que el objetivo es llegar a otras mercancías; por eso Marx propone que la fórmula general de la producción mercantil simple sea M-D-M. Es decir, se parte de la mercancía para llegar a otra mercancía. Se entrega un valor de uso por otro valor de uso.

Pero cuando la economía monetaria se impone sobre la economía natural, el sentido del intercambio se transforma, el afán de atesorar mercancías es desplazado por el de atesorar dinero. Así se llega a la fórmula general del dinero, que para Marx sería D-M-D. Y cuando esto sucede, cambia por completo el valor de uso del dinero: si ya no tiene como objetivo atesorar mercancías, entonces su valor de uso es producir más dinero. Y cuando el dinero se usa con el objetivo principal de producir más dinero, o sea para acumular valor, entonces su destino es el de convertirse en capital. La economía monetaria se convierte así en economía capitalista y la fórmula general del dinero en la fórmula general del capital, expresada en: D-M-D', en donde D es

55 Marx, 1977, vol. 3 p. 315. "Al llegar a su pleno desarrollo la producción capitalista [...] el producto se produce siempre como mercancía y no como medio directo de subsistencia".

56 El oro siguió siendo el dinero real hasta 1971 cuando la Reserva Federal de los Estados Unidos desligó al dólar de su equivalente en oro físico (35 dólares por onza de oro).

el dinero invertido al comienzo, *M* la mercancía en que se invierte y *D'* (*D* prima) el dinero incrementado que nace de la venta de aquella mercancía. Las formas más primitivas del capital son, en consecuencia, el capital comercial y luego el capital usurario que extrae su incremento del préstamo del dinero y cuya fórmula sería *D-D'* (dinero inicial-dinero incrementado).

Para convertirse en capitalista se requiere, pues, primero que todo, poseer dinero y quienes pueden tener dinero en la Edad Media son aquellos que por prescripción social no tienen ni títulos de nobleza, ni tierras ni son clérigos y, por tanto, tienen que dedicarse a actividades innobles como el comercio y la usura. Por eso, como bien lo refiere Pirenne, los primeros capitalistas son los burgueses. La coincidencia entre los dos términos es casi forzosa y por eso hoy se utilizan como intercambiables: burgués se refiere al habitante de los burgos o ciudades aledañas a los castillos y protegidas por el señor feudal; el capitalista, entre tanto, es el que invierte dinero con fines de ganancia. En su origen, los capitalistas y la burguesía son la misma clase urbana y suele ser portuaria (Venecia y Génova en el mediterráneo y Flandes, Brujas y Rotterdam en el norte), o por lo menos ribereña, como en el caso de las ciudades hanseáticas a orillas del Rhin, además de comerciante y banquera. Muchos de los burgueses, por razones de exclusión de la sociedad cristiana medieval, son también de origen judío (Pirenne, 1993, pp. 90-105).

El capital, y con él la burguesía,⁵⁷ se convierten entonces en una fuerza que va copando cada vez más actividades económicas para invertir en ellas y convertirlas en fuente de ganancia ya desde los siglos xiv y xv. Si en principio su acción se circunscribe a las actividades de circulación de mercancías (comercio) y de circulación del dinero (usura), poco a poco va incursionando en las actividades productivas.⁵⁸

Dejando de lado el proceso mediante el cual se va convirtiendo la tierra en capital a través de la separación de los campesinos de las tierras y de la apropiación privada de bosques y tierras comunales por los capitalistas, proceso llamado de acumulación originaria⁵⁹, la actividad productiva más proclive a convertirse en producción capitalista es la artesanía por su carácter urbano y su independencia, no solo frente a la tierra, sino frente a los nobles y los señores feudales. Así mismo, son estos los sectores en

57 "Al crecer el sector de la economía monetaria en la sociedad, la nobleza perdió poder mientras fue ganándolo la clase burguesa" (Elias, 1997, p. 264).

58 Ver la diferencia entre capital-dinero, capital productivo y capital-mercancía en Marx, 1977, vol. 2, cap. 4.

59 Marx, 1977, vol. 1, cap. 24.

los que con más facilidad se puede contratar trabajo asalariado “libre”, que constituye la otra cara del capitalismo en cuanto modo de producción. “Las relaciones sociales de producción y, por tanto, el modo de producción, determinan la apropiación y usos del excedente” (Castells, 1999, p. 42), y en este caso, dicha apropiación se realiza en forma de ganancia y de salario entre el capital y el trabajo respectivamente.

Así, como modo de producción, el capitalismo es una constante moderna, pero atraviesa por cuatro etapas históricas, dependiendo de los recursos técnicos y de la organización del trabajo asalariado bajo la dirección del capital, es decir, atraviesa por cuatro modos de desarrollo, entendidos como “los dispositivos tecnológicos mediante los cuales el trabajo actúa sobre la materia para generar el producto determinando en definitiva la cuantía y calidad del excedente” (Castells, 1999, p. 42).

La primera etapa se conoce como la etapa artesanal (de cooperación simple). Se caracteriza por la reunión de muchos artesanos en un solo taller produciendo mercancías en gran número para ser vendidas por el capitalista, quien ha invertido dinero en instalaciones físicas, herramientas, materias primas y en el pago de artesanos. Cada artesano produce un producto completo, terminado.

La segunda etapa de la producción capitalista es la de la manufactura. Comparte las mismas características de organización de la anterior pero el trabajo se divide técnicamente en el interior de cada unidad productiva. Aquí cada artesano se especializa en la producción de una pequeña parte del producto final, por lo que ninguno puede reclamar la autoría del producto terminado, cosa que solo puede hacer el dueño del taller.

La tercera etapa o tercer modo de desarrollo de la producción capitalista es la de la industria, en sentido estricto. La industria se puede definir en cuanto a la técnica como la producción basada en la máquina. En ese mismo sentido, la máquina es una herramienta que tiene automovimiento a través de una fuente interna de energía; y por otro lado, es una herramienta que opera varias herramientas al mismo tiempo, a diferencia de la fuerza humana que solo puede operar una a la vez. De ahí su importancia para el capital. En términos de economía política lo que ha sucedido es lo que Bolaño llama una apropiación primaria de conocimiento, consistente en “la apropiación por el capital del conocimiento de los artesanos” que constituye “la base para el desarrollo tecnológico promovido por el capital” (Bolaño, 2000, p. 46).

La cuarta etapa del desarrollo de la producción capitalista sería el capitalismo informacional, caracterizado porque “la generación, el procesamiento y la transmisión

de la información se convierten en las fuentes fundamentales de la productividad y el poder, debido a las nuevas condiciones tecnológicas que surgen en ese período histórico” (Castells, 1999, p. 47). Se trata de una sociedad en la cual se ha codificado el saber teórico de tal manera que las máquinas pueden conservar y aplicar saberes intelectuales que antes pertenecían a los sujetos, a los trabajadores. Por tanto, estos pueden ser remplazados:

Un nuevo giro en el proceso de apropiación del conocimiento de los trabajadores por el capital es su cristalización en elementos de capital fijo, transfiriendo hacia el dominio del capital informaciones que antes pertenecían a los trabajadores (Bolaño, 2000, p. 49).

El software, los sistemas expertos y la inteligencia artificial son ejemplos típicos de ello. Es la conversión del conocimiento en información y su apropiación por el capital.

¿Qué es entonces lo que tienen en común estas cuatro formas técnicas y organizativas de la producción que las hace capitalistas, habiendo tantas diferencias manifestas?

A diferencia de la producción mercantil simple, la capitalista tiene las siguientes características: a) el productor directo no es propietario de los medios de producción, sino que lo es el capitalista, lo que conduce a la alienación, en el sentido de que “las condiciones objetivas de producción asumen una independencia cada vez más colosal, representada por su misma extensión, opuestas al trabajo vivo, y [...] la riqueza social se enfrenta al trabajo en proporciones más poderosas, como un poder extraño (alien) y dominante” (Marx, 1993, p. 831); b) el productor directo tampoco es, en consecuencia, propietario del producto final; c) el producto se vende por su valor, pero ese valor ahora se reparte en tres proporciones: costos de producción, salario y ganancia; d) la diferencia entre el costo de producción y el precio de venta final del producto se divide en dos partes: ganancia y salario; el valor del salario es entonces inferior al valor agregado por el productor directo; el excedente, es decir, el valor creado pero no remunerado al productor directo, es la plusvalía (más valor), es lo que se apropia el capital en forma de ganancia. Ese es pues el secreto de la producción capitalista: encontrar una mercancía, la fuerza de trabajo, que pueda producir más valor que el que necesita para reproducirse, produciendo a quien la compra y la usa un plusvalor (plusvalía) que puede ser apropiado en forma de ganancia por el capital.

El capital siempre está en procura de obtener formas de que el trabajo sea más productivo (produzca más valor en menos tiempo), de que sea más barato (que la relación entre el salario percibido y el valor agregado sea más desequilibrada a favor del segundo —salario relativo más bajo—) para que la plusvalía sea más alta. A esa apropiación del excedente se le llama explotación y por eso, mientras más se tecnifica el capital y más se califica el trabajo, más se explota al trabajador, pues aunque este tenga mayores ingresos, estos son más bajos en relación con la plusvalía que genera. Entre más calificado el trabajo, más productivo y, por tanto, más explotado.

¿Qué entender entonces por industria cultural en términos económicos? Con la sustentación hecha hasta aquí se puede presentar una definición comprehensiva de la industria cultural como la *organización* de la producción, la distribución, la circulación, *el intercambio y el consumo de bienes y servicios culturales en forma de empresa capitalista, con independencia del sistema técnico utilizado*. Es la racionalización productiva de la cultura, por oposición a la espontaneidad de la cultura común, entendiendo por racionalización, con Max Weber, una correspondencia entre fines y medios.⁶⁰ Los fines de la empresa capitalista son desde siempre la obtención de ganancias y los medios para llegar a ello van desde los productos que se han de llevar al mercado para ser vendidos y consumidos, hasta los insumos para producir dichas mercancías, pasando desde luego por el trabajo de los productores directos. Esto sería lo que Weber llama la operación bajo un cálculo de capital. De ahí la debilidad explicativa de los que solo ven en la industria cultural nuevas sensibilidades expresadas en el consumo, pues como parte del cálculo de capital, el consumo es la realización de la plusvalía generada en el momento de la producción, momento este en el que el productor directo no comparte ni de lejos los mismos intereses, beneficios y posibilidades que el dueño del capital. Una diferencia que se nota en las posibilidades de consumo pero que no nace en el consumo, sino en las relaciones de producción y su correlato, las relaciones de distribución.

¿Por qué no llamarle industria cultural a la producción mercantil simple? Porque el productor de una canción, de una hoja manuscrita o impresa, que la vende por sí mismo en el mercado, no realiza un cálculo de capital, no obtiene una ganancia, no se apropia de una parte del valor generado por otros; no crea una relación capitalista aunque sea mercantil. Por eso los productores culturales independientes no son una industria ni grande ni pequeña.

60 El Estado-nación y la cultura nacional son también procesos de racionalización pero en este caso de la política y de la lengua.

Ahora bien; así como siempre asociamos al capitalismo con la industria, así mismo asociamos a la industria cultural con los medios masivos de comunicación. En la base de este equívoco está la misma ignorancia histórica, pues, como organización capitalista de la producción, la industria cultural es anterior a los medios electrónicos, así como el capitalismo es anterior a la industrialización.

Por otro lado, no toda producción cultural organizada en forma técnica con base en maquinaria es una industria cultural, pues si no subyace a ella un cálculo de capital es solo una institución o una organización sin ánimo de lucro, pero no una empresa capitalista. Las empresas y organismos del Estado pueden ser, por tanto, industrias culturales o simples instituciones. La pretensión bajo las políticas económicas hoy en boga es que las instituciones se conviertan en empresas capitalistas.

¿Desde cuándo existe entonces industria cultural entendida de manera exclusiva como producción capitalista? Desde que hay producción y circulación de cultura en forma de empresa capitalista. Puede decirse que desde los primeros talleres de aprendices de pintura que trabajaban para un maestro por un salario, aunque ellos realizaran la obra completa, existe la industria cultural en forma de cooperación simple. Pero la industria cultural ha tenido su mayor desarrollo en la etapa manufacturera en los talleres de imprenta (que no es industrial en cuanto a la técnica, sino artesanía con división técnica del trabajo),⁶¹ en las compañías de teatro del siglo xvii y en los periódicos del siglo xviii; es decir, en la etapa preindustrial de la producción ya existe la industria cultural como hecho económico, mas no técnico, no solo porque “los más modestos artesanos de libro —los encuadernadores y los doradores— así como la mayor parte de los tipógrafos, tienen tienda de librerías; reinvierten las ganancias en la financiación de ediciones” (Martin, 1990, p. 130), sino porque existe como circulación, cuando aparece la profesión de librero como actividad comercial típicamente capitalista.

Aquí puede situarse una de las novedades características de la industria cultural:

[Surge] un interlocutor nuevo en los mecanismos tradicionales de la producción cultural: una intermediación que se presenta claramente diferenciada respecto a la bipolaridad institucional Iglesia-Corte [...] su presencia [...] modifica los estatutos

61 Thompson, 1998, p. 83. “Las primeras imprentas fueron, en su mayor parte, empresas comerciales organizadas de forma capitalista”. Si no son todas, significa que una cosa es el proceso técnico y otra la forma de organización de la producción.

sociales del intelectual del siglo xvi y, sobre todo, los de la producción literaria (Quendam, 1990, p. 112).

Estamos hablando del impresor-editor, quien es ya un empresario, es decir, un capitalista, cuyo producto es, en principio, intelectual y por consiguiente el trabajo al que tiene que recurrir es el del intelectual. “La condición del trabajo intelectual ha sido modificada por el libro y por los modos de producción de éste”, esto es, por la producción capitalista del mismo, por lo que la tercera vía que se abre a la producción intelectual es “estrechamente funcional a la estructura financiera y comercial de la empresa” (Quendam, 1990, p. 114).

Industria cultural como producción industrial

La etapa propiamente industrial de la industria cultural se inicia en 1814 con la introducción de la imprenta a vapor (ya una máquina, no solo una herramienta) en la producción del diario *The Times*, de Londres, el primer periódico mecanizado y, por tanto, en lo referente a la técnica, industrial. La etapa informacional de la industria cultural se inicia con la producción de soft ware para operar las máquinas, independientes de ellas y, por tanto, intercambiables (Gates, 1997).

La industria cultural como producción simbólica

¿Qué es lo que hace que una empresa capitalista pueda ser catalogada como industria cultural? En principio, todos los bienes y servicios producidos por una sociedad son culturales, dado que son producto de los saberes sociales puestos en juego en su producción. La manera de producirlos habla de sus saberes técnicos; los usos y apropiaciones hacen parte de los saberes prácticos; la forma y el diseño que se les da a los productos habla de sus saberes estéticos. Es decir, en cuanto creaciones humanas, todos los productos son culturales y de una cultura particular. Por otra parte, no hay que olvidar que el capitalismo, en tanto relación social, así como la industria y la informática, en cuanto saberes técnicos, son productos particulares de la cultura occidental.

Sin embargo, extrapolando la definición de consumo cultural propuesta por Néstor García (1999, p. 32), se puede afirmar que es industria cultural toda empresa capitalista dedicada a la generación de “productos en los que el valor simbólico prevalece sobre

los valores de uso y de cambio o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica”. Pero aquí comienzan a aparecer dificultades, por lo menos desde el punto de vista de la producción. Por ejemplo, ¿el valor de uso de un producto cultural no es en principio su valor simbólico? Y, ¿en qué consiste este valor simbólico? ¿Es información, es conocimiento, es entretenimiento, es goce estético, es formación moral, es formación política, es prestigio? Y desde el punto de vista de la economía política, ¿cómo se puede determinar el valor de cambio? Como en todos los casos, se diría que por el trabajo invertido en su producción. Pero, ¿qué tipo de trabajo? ¿En qué consiste entonces el trabajo cultural y cómo se determinan su valor de uso y de cambio?

Como diría algún teórico, las comunicaciones son el agujero negro del marxismo occidental. Y estamos aún muy lejos de salir de él. Aun a riesgo de pasar por ingenuos es necesario abordar el problema e intentar algún principio de explicación aunque sea provisional. Para empezar, sugiero que el valor simbólico no es un valor de las mercancías culturales independiente y adicional al valor de uso y al valor de cambio, sino que justamente el carácter cultural de la mercancía consiste en que su valor de uso no es material sino simbólico. Lo opuesto a valor simbólico en este caso no es valor de uso sino valor de uso material. Es más, la materialidad del producto está subordinada a su capacidad de servir como receptáculo a ese valor de uso simbólico.

En ese mismo sentido, el valor de cambio está determinado por la cantidad de trabajo cultural invertido en la producción, es decir, el trabajo destinado a producir valor simbólico, y no por el trabajo invertido en la producción del receptáculo material. Pero hasta aquí parece que seguimos avanzando en círculos. Sabemos lo que no es el valor de cambio, pero no sabemos lo que es.

Por lo pronto ocupémonos de la pregunta: ¿en qué consiste el valor simbólico? En términos de la mayor abstracción, propongo que se considere como valor simbólico, semiótico o cultural la producción de sustancias de contenido, formas de contenido y formas de expresión. Mientras tanto, las sustancias de la expresión quedan reducidas al valor material, no simbólico, de los productos y, por tanto, subordinadas a su funcionalidad para la producción o la circulación de los valores simbólicos.

De suerte que en la producción de mercancías culturales, entendidas como mensajes o como textos, encontramos dos tipos de trabajo y dos tipos de valores de uso (esquema 6.1):

Esquema 6.1. Estructura de la mercancía cultura

Mercancía cultural y trabajo cultural	Contenido	Substancia	Trabajo intelectual	V. de Uso simbólico
		Forma	Trabajo intelectual	V. de Uso simbólico
	Expresión	Forma	Trabajo intelectual	V. de Uso simbólico
		Substancia	Trabajo Físico	V. de Uso material

Fuente: Elaboración del autor.

Pero el punto ciego sigue siendo cómo se determina, en general, el costo de producción y reproducción de la fuerza de trabajo cultural, aquella dedicada a la producción de valores de uso simbólico, es decir, aquellos productos en los cuales prima la mediación intelectual sobre la mediación material del trabajo. En esto no hay más que aproximaciones. Quendam sostiene que la actividad de los redactores, los compiladores y los traductores da cuenta de casi la mitad de la producción giolitina⁶² sin contar el trabajo interno de correctores, revisores, etc. (Quendam, 1990, p. 111). Y, desde luego, fuera del trabajo de los autores, quienes adquieren una gran movilidad geográfica, disciplinar y hasta social, gracias a la independencia que les brinda el mercado. Lo que importa resaltar aquí, sin embargo, es que sumados todos los costos de producción antes mencionados, habría una clara preeminencia de los costos del trabajo intelectual en la constitución del valor del producto final. Desde luego, esto no se refiere al capital constante, sino solo al capital variable que es el que permite la valorización. Así que lo que podría determinar en primera instancia el valor de cambio de la mercancía cultural o simbólica sería la cantidad de capital variable invertido en trabajo cultural que está contenido en su producción.

Pero aquí viene un quiebre en la industria cultural: es lo que Bucci (2002, p. 56 y ss.) llama “la revancha del valor de uso”. Si en la industria de bienes materiales el valor de la mercancía descansa en el valor abstracto del trabajo invertido en su producción, en la industria cultural el valor de cambio depende del valor de uso simbólico de la mercancía. Y la naturaleza de ese valor de uso simbólico en general es todavía otra cuestión a discutir, sobre la que, sin embargo, hay aproximaciones:

El mismo Bucci sostiene que el valor de uso de la mercancía cultural consiste en el valor de goce, pero de goce imaginario. Haciendo una relación audaz entre materialismo histórico y psicoanálisis, sostiene que en el proceso de conversión de los medios de producción en capital y de la fuerza de trabajo en mercancía, al trabajador como sujeto “le fue suprimido el dominio sobre el producto de su trabajo” por lo que

62 Giolito, apellido de la principal familia de impresores de Venecia durante el siglo XVI.

se abre una carencia en el sujeto y por consiguiente un deseo (Bucci, 2002, p. 57). Así, la fantasía se torna dominante en la relación del sujeto con la mercancía, dado que esta le proporciona al sujeto una completud imaginaria, en cuanto “lo imaginario, para ocultar la falta —aquella falta original que hace del sujeto alguien a quien siempre falta— [...] ordena que el deseo sea atendido, mas, atención, en el plano imaginario” (Bucci, 2002, p. 59), imaginario en cuanto desconoce, y hace desconocer, la contradicción, la negación y la imposibilidad. Esta sería una primera medida del valor de cambio de la mercancía cultural.

Por otro lado, el valor de la mercancía cultural está ligado a su valor estético, es decir, a su capacidad de producir goce estético. Aunque el goce estético no es una creación del capitalismo, sí es en el capitalismo donde “toda obra de arte devino mercancía y toda mercancía se ofrece a la fruición como si fuera arte” (Bucci, 2002, p. 63). Aquí se abre otra posibilidad para crear valor: el arte en sentido propio que es un producto moderno y de la sociedad burguesa, ligado al goce puramente estético.

Pero con el advenimiento de la industrialización de la cultura y la masificación de la sociedad aparece otra fuente de valor que podríamos llamar “el entretenimiento”, ligado a la existencia del tiempo libre y del ocio, por tanto, a la colonización de la vida cotidiana por productos de la industria cultural.

En estas condiciones, dependiendo del valor de uso de la mercancía, se llega a la formulación más innovadora en el campo de la economía política sobre el carácter de la mercancía cultural. Así como el capitalismo cambia el valor de uso del dinero convirtiéndolo en generador de valor de cambio, subordinando el valor de uso de todas las mercancías a su valor de cambio, la industria cultural cambia el valor de cambio de las mercancías culturales subordinándolo al valor de uso. Así, la mercancía cultural adquiere, en términos de Bolaño (2000, p. 222), un doble carácter: por un lado, tiene valor simbólico, lo que nos mantiene en su equivalente al valor de uso, que consiste en el producto o el programa como tal; por otro lado, tiene valor de audiencia, lo que nos lleva a una caracterización distinta a la mercancía tradicional, pues nominalmente desaparece el valor de cambio. Sin embargo, esto puede ser explicado por “la conversión de un capital simbólico en un capital económico” (Bolaño, 2000, p. 229), que consiste en “la utilización de la mercancía programa para la creación de la mercancía audiencia” (p. 228). En este sentido, “todo el valor agregado depende de la capacidad del programa para atraer la atención del público y, por tanto, de su valor simbólico” (p. 229), reiterando la subordinación del primero al segundo, debido al carácter aleatorio e incierto de la realización de la plusvalía en el mercado de la

industria cultural y, por tanto, a la imposibilidad de establecer una correspondencia entre valor económico del producto y la realización o precio de mercado del mismo.

El valor de audiencia no se agota en la aceptación que el público pueda tener de un determinado programa, pero tampoco se define por los niveles de consumo que tenga un medio determinado en la sociedad; es decir, es menos que el público que consume por ejemplo televisión o revistas o Internet, pero también es más que el público que consume un determinado programa, o una edición particular de un medio cualquiera. El valor de audiencia se define por la capacidad de fidelización de la misma, es decir, por la continuidad en el tiempo. Esa fidelización depende de lo que Bolaño llama un patrón tecno-estético:

Una configuración de técnicas, de formas estéticas, de estrategias, de determinaciones estructurales, que definen las normas de producción cultural históricamente determinadas de una empresa o de un productor cultural particular para quien ese patrón es fuente de barreras de entrada [...] (Bolaño, 2000, pp. 234-35).

En ese sentido, es un arma defensiva contra los competidores en su propio mercado y arma ofensiva para ingresar en el mercado internacional, lo que lo convierte en una fuente de valorización de su propio capital económico. Y como no existe en el mercado un solo patrón tecnoestético, los diferentes patrones concurrentes formarán “el régimen tecno-estético en el interior del cual se dará la reproducción ampliada del capital simbólico” (Bolaño, 2000, p. 262). Sin embargo, los bienes culturales no producen solo goce estético y goce imaginario o entretenimiento; también proveen información útil para tomar decisiones políticas y económicas. Además, proveen información científica y transmiten valores morales y cívicos.

¿Qué es entonces lo que tienen en común todos estos usos de los bienes culturales? Lo que tienen en común es que proveen significados en vez de cosas. Satisfacen necesidades del sentido, en vez de necesidades fisiológicas. Y si bien las necesidades del sentido no se agotan en los significados racionales y conscientes, en los fines técnicos y estratégicos, tampoco se agotan en lo inconsciente y en lo imaginario o en el reconocimiento, la autoemancipación y el entretenimiento. Por tanto, las posibilidades de mercado de la industria cultural son tan variadas como las necesidades simbólicas por suplir en la sociedad.

Esto crea una contradicción para la industria cultural entre, por un lado, la información técnica disponible para la sociedad y, por otro, la información estratégica reservada, que es la que no circula con libertad sino que sirve para tomar decisiones estratégicas. De esta manera, la información bajo el capitalismo se convierte en información de clase, en cuanto busca no solo servir a la reproducción ampliada del capital en el plano microeconómico (acumulación) sino también a la reproducción ideológica y política del sistema en su conjunto (relaciones de producción) en el plano macroeconómico y político, funciones que corresponden a las empresas (el capital), la primera y al Estado, la segunda.

La manera como el Estado lleva a cabo este propósito es a través de la censura y el secreto de Estado, cuando se trata de la información reservada; y de la propaganda (ideológica y política) cuando se trata de la información de masa. El capital, por su parte, cumple su función mediante la publicidad, en términos de reclamo publicitario (Habermas, 1994), que acelera el proceso de circulación de las mercancías y por tanto la realización de la plusvalía, cuando se trata de la información de masa; y mediante el derecho de propiedad intelectual, que garantiza la protección de las inversiones hechas en el proceso de producción de bienes simbólicos con valor estratégico, no solo contra los posibles capitales competidores en el mercado, sino contra los propios productores culturales directos (Gay Fuentes, 2003, p. 260), como ocurre, por ejemplo, con la llamada criptografía de clave pública o de claves complementarias, en la que “una de las claves complementarias (la pública) puede hallarse al alcance de muchos, mientras que la otra (clave privada) solo está en manos de su poseedor” (Zimmermann, 2004, p. 73). La lucha, en el caso de Internet, se desarrolla entre la criptografía o el arte de encriptar mensajes, desarrollado desde luego por los productores, y el criptanálisis, o el arte de la descodificación, que debería beneficiar a los usuarios. Sin embargo, la adopción de un estándar avanzado de encriptación por el gobierno de Estados Unidos “promete inclinar más la balanza a favor de los criptógrafos” (Zimmermann, 2004, p. 78).

Así, aunque Bolaño (2000, p. 228) sostiene que “lo que caracteriza al capitalismo monopolista es que las dos funciones (publicidad y propaganda) tienden a ser suplidas por una institución única que es producto, ella misma, del capitalismo: la industria cultural”, se puede añadir que las funciones de tal industria no se reducen a la publicidad y la propaganda, es decir, a la información para la masa, sino que ella produce mercancías culturales también para otros propósitos, como la información científica, las investigaciones de mercado de uso restringido para las empresas, y la información

militar o de opinión pública de uso restringido para los gobiernos;⁶³ cuyo destino no son las necesidades del mundo de la vida sino las necesidades del sistema, es decir, del capital y del Estado, pero que son mercancías culturales en tanto su principal valor agregado es conocimiento y su principal valor de uso es simbólico, al tiempo que tienen un valor de cambio cuyo punto de partida es el valor de los programas de investigación de las empresas, que fungen como actividad de acumulación (reinversión de utilidades en programas de investigación y desarrollo de las empresas) o en el valor de las inversiones estatales (directas o por contratación) como actividades estratégicas dirigidas a la legitimación y reproducción del sistema en su conjunto.

¿Qué produce entonces la industria cultural? La otra apreciación reduccionista y ahistórica en el campo de la comunicación, es la que equipara a la industria cultural con la cultura de masas. Aquí es necesaria otra precisión: la cultura de masas es un tipo de cultura y como tal se define por sus códigos (oral-icónicos) y por su narrativa (de relato), o sea que es, valga la redundancia, una cultura en sentido estricto. La industria cultural, en cambio, es una forma (solo una) de organización de la producción, la circulación y el consumo de los bienes y servicios culturales, y se define porque la producción se realiza bajo relaciones capitalistas, o sea con trabajo asalariado y en forma de mercancía, esto es, para circular a través del mercado.

La industria cultural, entonces, no produce solo cultura de masas y no toda la cultura de masas es producida por la industria cultural. La industria cultural, entendida como empresa capitalista, tiene en cuenta, como toda industria, el mercado, es decir, los potenciales consumidores de sus productos, y en ese sentido, produce todas las variedades posibles de cultura, a saber:

En primer lugar, produce, como su producto más característico, cultura de masas, dado que el capitalismo y la sociedad moderna han generado una homogeneización de la población. El más amplio público, los mayores consumidores, se encuentra entre quienes reciben los productos masivos: la literatura popular convertida en cultura de masas, en cuanto literatura tradicional que toma “prestada una forma ya definida para exponer su ideología en los modos más adecuados para tocar directamente la imaginación y la sensibilidad popular” (Bollème, 1990, p. 219); además de aquellos productos ya mencionados como los deportes, los espectáculos, los conciertos, las películas, la música popular (pop), al igual que productos de la cultura culta vertidos a

63 “En nuestros días, domina la demanda civil. La milicia satisface sus necesidades con productos del mercado de consumo, muchísimo más amplio” (Zimmermann, 2004, p. 72).

relatos orales e icónicos como los documentales y aún las noticias, para no hablar de adaptaciones literarias al cine, la radio, la televisión e incluso la publicidad.

En segundo lugar, la industria cultural también se ha apropiado de las tradiciones folclóricas, a través de la conversión de los eventos populares como los reinados, las ferias, los carnavales y hasta las celebraciones religiosas, en eventos organizados por grandes empresas que los comercializan y obtienen de ellos ganancias, ya sea por el cobro de derechos de participación, de transmisión o de franquicias. Cada vez hay menos fiestas populares espontáneas y más tradiciones convertidas en espectáculos comerciales. El carnaval de Río de Janeiro es quizá el caso más emblemático.

Finalmente, la industria cultural también produce y hace circular los bienes de la cultura culta. La industria editorial, por ejemplo, además de bestsellers, produce y hace circular no solo la literatura de vanguardia sino la producción académica, científica y humanística más elaborada, así como el arte de vanguardia, e incluso parte del patrimonio nacional en diferentes países. El caso de Televisa es emblemático, pues, siendo una cadena de televisión conocida por sus telenovelas, opera, además, una red de museos de los cuales obtiene ganancias por la exhibición de una parte del patrimonio mexicano, así como galerías de arte. Las revistas más prestigiosas en el mundo académico y científico son editadas y distribuidas por empresas editoriales que las distribuyen a un público restringido pero fiel, competente y con capacidad de pago. La industria cultural también produce bienes y servicios culturales estratégicos cuyos consumidores serían las empresas y los organismos del Estado encargados de las grandes decisiones que afectan a toda la sociedad y que requieren conocimientos muy elaborados. En pocas palabras, la industria cultural produce y distribuye todos los tipos de cultura susceptibles de colocar en un mercado de consumidores, ya sea el mercado masivo o el mercado corporativo e institucional.

¿De qué depende, en última instancia, que la industria cultural produzca más o menos de un tipo de cultura que de otro? Depende de la composición del mercado cultural, especialmente del mercado masivo, pero también de las demandas de información estratégica de la sociedad.

El mercado cultural

Cuando se habla de Estado-nación, se habla, además del territorio y del tipo de Estado, de los recursos naturales, de la moneda y de la población. En cuanto a la política, la

población es importante por su número, por el peso de las etnias o de las religiones o de las lenguas, por el significado de las regiones en el equilibrio con el poder central, etc. Pero, desde el punto de vista económico, el territorio y la población son un mercado, o sea un destino preestablecido para los productos de la industria, en este caso, de la industria cultural. A esto se le llama mercado interno o mercado nacional. La formación de este mercado interno es un proceso concomitante o concurrente con la formación del Estado-nación. Aunque hay que advertir que las relaciones comerciales suelen ser más fluidas y más constitutivas de identidad que las relaciones políticas, la base sobre la cual se desarrolla el mercado interno en los albores del capitalismo es la unidad política, pues para poder hacer fluido el intercambio entre regiones y comarcas de un mismo país se necesitan condiciones como las siguientes:

Unidad monetaria, entendida no como un sistema de moneda única, sino como condiciones generales de equivalencia entre unas monedas y otras; unidad aduanera, para regular la entrada y salida de mercancías del exterior a las diferentes regiones, de suerte que se posibiliten las equivalencias de todos los valores en cada comarca con las del exterior; unidad de pesas y medidas, lo que supone facilitar el intercambio de cantidades iguales sin tener que recurrir a la conversión de unas y otras cada que se pase de una región a otra dentro del mismo país; unidad de la legislación comercial, a fin de evitar las ventajas que ofrecen a los locales la existencia de leyes propias no aplicables, o aplicables de manera diferente, a quienes proceden de otra región; libre circulación por el territorio, si existe un soberano por cada región o comarca este podría restringir la entrada y salida de personas, e incluso penalizarla, por lo que la existencia de un solo gobierno al cual someterse en todo el territorio es una condición ineludible del mercado. Como dice Elias:

[...] únicamente cuando existe un monopolio de la violencia centralizado y público ejercido en grandes extensiones, únicamente entonces pueden producirse las luchas de competencia por la consecución de medios de consumo y de producción con exclusión de la violencia física, y únicamente entonces existe el tipo de economía que acostumbramos llamar “economía” en sentido estricto y el tipo de lucha de competencia que solemos llamar “competencia” en sentido estricto (Elias, 1997, p. 383).

Es evidente entonces que para garantizar cada una de estas condiciones se necesita un poder supremo que esté por encima de todos los poderes regionales y que actúe

como garante de las condiciones de circulación por “su” territorio de toda clase de mercancías y personas. Así las cosas, es la existencia de un poder absoluto, políticamente unificado, el que permite y facilita la formación de un mercado interno o nacional, puesto que el intercambio comercial, como ya se dijo, crea nexos más estrechos y permanentes entre los súbditos del rey por ser más cotidiano el intercambio de mercancías que el intercambio de textos escritos, por ejemplo.

En síntesis, el Estado y el mercado interno devienen en la consolidación de las naciones. El papel del Estado y el mercado en este proceso resulta pues imprescindible. Pero es el Estado en últimas el que garantiza la formación del mercado interno. Pero no solo como autoridad política. El Estado, a través de la infraestructura, convierte el territorio en un país. En el caso del mercado cultural es necesario resaltar, además del papel de los ferrocarriles y la escolarización, el papel de las telecomunicaciones en la integración nacional.

Las telecomunicaciones y la unificación del mercado cultural

Se entienden por telecomunicaciones todas aquellas acciones que permiten intercambiar mensajes en tiempo real, es decir, de manera simultánea, de un lugar a otro de la tierra. En otras palabras, hay telecomunicación si se puede “anular el espacio por el tiempo”, es decir, si no hay diferencias temporales entre el momento de la emisión y el de la recepción del mensaje, aun cuando exista una distancia espacial considerable. Significa que existe la posibilidad técnica de que suceda el intercambio si ambos interlocutores tienen acceso a los dispositivos de emisión y recepción apropiados.

La etapa de las telecomunicaciones se inicia hacia 1839 con el primer medio que hace posible la transmisión de textos en forma inmediata (eliminando la distancia temporal) a larga distancia: el telégrafo.

No fue hasta la llegada del telégrafo que pudieron los mensajes viajar más rápidamente que los mensajeros [...]. Es solo desde el telégrafo que la información ha podido disociarse de soportes tan sólidos como la piedra o el papiro como antes se disoció el dinero de las pieles y los metales para terminar en el papel (McLuhan, 1994, p. 107).

Es, pues, el paso del intercambio de bienes materiales (incluyendo libros y partituras) al intercambio de mensajes.

El impacto de las telecomunicaciones en el mercado cultural es evidente. Pertenecen a la misma generación que la navegación a vapor y los ferrocarriles, inventos de la era industrial que cambiaron fundamentalmente la percepción del tiempo y del espacio, pues hacen el mundo mucho más pequeño e inician la era de la velocidad y de la inmediatez que caracteriza a la modernidad. El barco a vapor y la locomotora agilizan de forma considerable el intercambio de bienes entre los países y regiones. Las telecomunicaciones agilizan en gran manera el intercambio de información entre los hombres y las sociedades.⁶⁴

Sin embargo, el cambio no es solo cuantitativo, sino, incluso en mayor grado, cualitativo. Lo que ha sucedido en realidad es que las telecomunicaciones se han convertido en un recurso de control del territorio y la población para los Estados y en un recurso de acceso a los mercados para la industria, que es donde radica su importancia en la consolidación de los mercados nacionales.

Pero quizá el efecto más importante, de las telecomunicaciones masivas en particular, es que en países con grandes problemas de integración nacional desde el punto de vista cultural, la radio nacional, y más aún la televisión, han sido un factor determinante en la creación o el afianzamiento de la hegemonía y de la unidad nacional. Como dice Jesús Martín-Barbero (1991, p. 168):

Trabajar por la Nación es ante todo hacerla una, superar las fragmentaciones que originaron las luchas regionales o federales en el siglo xix, haciendo posible la comunicación —carreteras, ferrocarril, telégrafo, teléfono y radio— entre regiones, pero sobre todo *de las regiones con el centro*, con la capital. (Énfasis del original)

Una vez establecida la naturaleza y la manera como se estructura el mercado interno, debemos preguntarnos qué es el mercado cultural. Dejando de lado la idea de que el mercado lo constituyen los productores y las mercancías, o sea la famosa idea de la oferta y la demanda en la que la primera crea la segunda, la realidad es que el mercado está constituido solo por los consumidores. Los productores y las mercancías

64 Para una descripción empírica detallada, ver Mattelart (1997).

se dirigen al mercado, pero no hacen parte de él, excepto porque en algún momento los productores necesitan también ser consumidores de otras mercancías, productos o servicios, especialmente mano de obra, pero también maquinarias e insumos. Es decir, los productores son parte del mercado porque dejan de actuar como tales y se convierten en consumidores.

Un mercado está constituido pues, en primer lugar, por un número determinado de individuos que son potenciales consumidores. Por eso, el primer cálculo que hacen los inversionistas, y aquí es donde demuestran claridad en el concepto de mercado, tiene que ver con la población del país o el tamaño de la nación. Por eso, los países más poblados del mundo suelen ser, al mismo tiempo, destinatarios de importantes inversiones nacionales y extranjeras, pues se considera, por ejemplo, que China es un mercado potencial de 1 200 millones de consumidores; la India, uno de 1 100 millones. En América Latina, Brasil es el primer mercado con unos 200 millones de habitantes y México el segundo con 110 millones; por eso, estos dos países concentran más del 70 % de la inversión extranjera directa que llega a la región, con 34 000 millones y 21 000 millones de dólares, respectivamente, en 2010 (Zibechi, 2012). El primer componente del mercado es, pues, la población.

Pero no basta con que haya una gran masa de población para que haya un verdadero mercado, sino que se necesita, además, que esa población tenga alguna capacidad de compra o poder adquisitivo. Y la capacidad de compra en el mundo capitalista, implica dos transformaciones en la economía:

Por un lado, para hacer parte del mercado los individuos deben incorporarse a la producción mercantil y a la economía monetaria, o sea recibir ingresos en dinero, ya sea por sus producciones privadas y particulares (por ejemplo, los campesinos deben producir para vender y no solo para su autosubsistencia), o por la venta de la fuerza de trabajo (como salario), o por las rentas obtenidas de una inversión (como ganancia). En todo caso, hay que recibir ingresos monetarios, sean pocos o elevados, para hacer parte del mercado, es decir, del interés de los productores. Y aquí el mercado comienza a restringirse, pues si bien China tiene 1 200 millones de habitantes, apenas unos 500 millones de personas están vinculados a la economía de mercado. En la India los cálculos suelen hacerse sobre la base de unos 400 millones. En síntesis, el mercado no siempre es igual al total de la población.

Por otro lado, la capacidad de compra se mide por el nivel de ingresos calculado en términos per cápita. Es decir, un mercado no es más importante porque haya más

gente, ni porque la mayoría esté en la economía de mercado, sino por la cantidad de ingreso disponible con que cuenta cada individuo. Así, países menos poblados pero con ingresos más altos, son mercados más atractivos que países más poblados pero más pobres. Por ejemplo, en términos de población, Colombia tiene 46 millones de habitantes y Chile apenas unos 15 millones, lo cual hablaría de Colombia como un mercado tres veces más grande que el de Chile y, por tanto, más atractivo. Pero mientras en Colombia el ingreso per cápita es de unos 6 000 dólares por año, en Chile es de más de 14 000 dólares. En tal caso, Colombia es un mercado apenas un poco más grande que el de Chile (288 000 millones de dólares anuales mientras que el de Chile es de 212 000 millones), siendo Chile apenas la tercera parte de Colombia en cuanto a población.⁶⁵ Así que el mercado de la industria cultural depende del desarrollo del mercado interno y no a la inversa.

Las particularidades del mercado cultural

Hay que agregar que el mercado cultural no es igual a cualquier otro tipo de mercado, puesto que en él los consumidores no se estratifican solo por su capacidad de compra, por razones económicas, como es normal que ocurra en el mercado de los vestidos, los vehículos e incluso el de los alimentos. El mercado cultural requiere, además de una masa de individuos con capacidad de compra, individuos con diferentes competencias culturales. Podemos definir tales competencias como la capacidad y la disposición de determinado individuo o grupo para consumir ciertos bienes y servicios culturales. Estas se manifiestan en tres atributos de los consumidores: conocimientos, gustos y necesidades derivadas de los dos anteriores.

Los conocimientos se refieren a la información y la capacidad de juicio crítico para reconocer o no la calidad de un producto dentro de una tradición cultural. El gusto sería la capacidad de juicio valorativo para distinguir la belleza y la calidad estética, ya no por razones de información sino por la identificación espontánea del producto con las previsiones del consumidor,⁶⁶ las cuales están configuradas por el *habitus*, entendido, según Bourdieu, como “[...] un sistema socialmente constituido de disposiciones estructuradas y estructurantes, adquirido mediante la práctica y siempre orientado hacia funciones prácticas” (Bourdieu y Wacquant, 1995, p. 83). Las necesidades nacen

65 [http://www.indexmundi.com/es/Colombia/producto_interno_bruto_\(pib\).html](http://www.indexmundi.com/es/Colombia/producto_interno_bruto_(pib).html) (Consulta: 2012-06-02).

66 Bourdieu (2000, p. 162): “Los gustos, entendidos como el conjunto de prácticas y propiedades de una persona o de un grupo, son producto de un encuentro (de una armonía preestablecida) entre bienes y un gusto [sic]”.

del hecho de buscar alternativas de consumo debido a que se tienen conocimientos y gustos variados. Cuando el consumidor tiene más competencias, busca y le exige a la industria en vez de conformarse con lo que ella le ofrece: “Puede, en efecto, existir un gusto sin bienes (tomando gusto en el sentido de principio de clasamiento [casement], de principio de división, de capacidad de distinción) y bienes sin gusto” (Bourdieu, 2000, p. 161). Es evidente que aquí se alude al gusto del consumidor, por lo que este es, en última instancia, el que viene a determinar la variedad y la extensión del mercado y, por tanto, la oferta posible y efectiva de bienes culturales. Según Marx (1993, p. 92):

El consumo pone idealmente el objeto de producción como una imagen interna, como una necesidad, como una dirección y un propósito. Él crea el objeto de producción en una forma todavía subjetiva. No hay producción sin una necesidad. Sino que el consumo reproduce la necesidad.

De acuerdo con Bourdieu, solo hay dos tipos de competencias por su origen, es decir, por la forma como los individuos llegan a ellas (Bourdieu, 1999a, pp. 73 y ss.). Las competencias son, en primer lugar, heredadas. Se les llama así a las que se adquieren preferentemente en la familia y en el grupo primario, y que tienen que ver, no con accesorios externos a las personas, sino con la cultura que los padres poseen y transmiten a sus hijos, no como programa formal, sino como experiencia espontánea de vida cotidiana. Se supone que toda persona tiene entonces una cultura heredada que empieza con el aprendizaje de la lengua materna en la familia; según esto, todos seríamos, en principio, sujetos culturales iguales en su totalidad, pues todos aprendemos a hablar, aprendemos los gestos y los movimientos elementales de la vida cotidiana, es decir, todos aprendemos desde el principio las culturas populares. Entonces la diferencia de competencias no radica en el aprendizaje de las culturas populares, nuevas o tradicionales, sino en el aprendizaje de la cultura alfabética. Los modos de acceso a esta cultura son los que en últimas determinan la composición del mercado cultural.

El primer camino para llegar a la cultura culta es la familia, como en el caso de las culturas populares. Cuando los padres son portadores de un buen acumulado de cultura alfabética los hijos entonces la heredan como parte de su socialización.

Los que invocan la experiencia frente a la erudición tienen a su favor toda la verdad de la oposición entre el aprendizaje familiar y el aprendizaje escolar de la cultura: la cultura

burguesa y la relación burguesa con la cultura, deben su inimitable carácter al hecho de que, del mismo modo que la religión popular [...] se adquieren, prescindiendo del discurso, mediante la inserción precoz en un mundo de personas, prácticas y objetos cultivados (Bourdieu, 1999a, p. 73).

Diríamos que en este caso la cultura alfabética se adquiere por imitación como todas las culturas populares. Pero esto no es posible ni entre los que tienen mayor herencia alfabética; sin embargo, si se pueden heredar el gusto y la disposición hacia dicha cultura por la vivencia de sus productos, pero no se puede heredar la gramática, la cual exige un aprendizaje dirigido.

La segunda vía de acceso a las competencias de esta cultura es por adquisición, específicamente a través de la escuela. En efecto, en las sociedades de masas, no estratificadas, se supone que el sistema escolar formal está hecho para subsanar las desigualdades individuales que nacen de los desequilibrios entre las familias en cuanto al acumulado que cada una posee de cultura culta. Estas son pues las dos instituciones enculturizadoras principales en cuanto se refiere a cultura letrada en las sociedades modernas, pues son las que forman el gusto y guían el conocimiento desde la infancia: “La familia y la escuela [dice Bourdieu] funcionan de modo inseparable, como los lugares en que se constituyen, por el propio uso, las competencias juzgadas como necesarias [...] y en las que se forma el precio de esas competencias” (Bourdieu, 1999a, p. 73). Sin embargo, para los sectores sociales subalternos, la escuela tiene, además, que suplir las deficiencias que el niño hereda de la familia, por lo que en estos casos su función es doblemente niveladora o discriminatoria, según se asuma o no la responsabilidad de subsanar esa diferencia.

Esto explica la conclusión a la que ha llegado N. García cuando dice que los medios no crean en realidad competencias cultas o letradas, y menos estéticas, cuando se trata del consumo de arte, sino que solo refuerzan las competencias de conocimiento y gusto ya formadas en la familia y en la escuela. La pretensión entonces de sustituir a la escuela por los medios audiovisuales como agente enculturizador, es una estafa para los menos favorecidos, pues, como hemos visto a propósito de la cultura mediática, teniendo en cuenta sus características como códigos, estos medios entregarían a los niños de las familias no letradas los mismos gustos y conocimientos ya heredados de la familia, de los grupos de pares, etc., pero les negarían las competencias letradas de la cultura alfabética.

La situación del sujeto consumidor se puede representar dentro de cuatro posibilidades esquematizadas así, de acuerdo con el origen de sus competencias letradas (esquema 6.2):

Esquema 6.2. Origen posible de las competencias alfabéticas

Heredadas	Adquiridas
+	+
+	-
-	+
-	-

Fuente: Elaboración del autor con base en Bourdieu, 1999a.

En el primer caso, el sujeto puede tener al mismo tiempo competencias letradas heredadas y, además, acceder al sistema educativo formal, en el que las potenciará al máximo puesto que está más preparado culturalmente para aprovechar el conocimiento y la información que ofrece la escuela. En este caso tenemos los que logran la máxima escala de la formación y la producción académica, científica y artística, la típica élite intelectual de una nación. Que esa élite se reclute solo entre los más ricos o solo entre los más capaces, incluyendo por supuesto a los más capaces dentro de los de situación económica privilegiada, es un asunto de política que habla de las posibilidades de inclusión de una nación. En términos culturales y abstractos, aquí élite significa solo los mejores, según la capacidad y la formación (Bourdieu, 1999b, cap. 3).

En el segundo caso, un sujeto puede tener una gran tradición heredada, pero no acceder a las competencias de alto nivel de formalización que ofrece la formación académica. En este caso, es probable que no llegue a pertenecer a la élite intelectual pero no estará marginado de la cultura culta en razón a los hábitos heredados de la familia y al mayor aprovechamiento que, gracias a ellos, ha hecho de la información escolar recibida y de la demás información disponible.

En el tercer caso, un sujeto puede no tener competencias heredadas, pues sus padres pueden ser analfabetos, poco escolarizados, inmigrantes campesinos e incluso extranjeros, pero puede acceder a las competencias cultas a través del sistema escolar, es decir, a través de las posibilidades de nivelación que ofrece una sociedad no estamental. Incluso puede llegar a ser parte de la élite intelectual sin ser parte de la élite social o económica. Pero, en general, lo importante es que a través de este mecanismo, la escolarización cada vez más alta, se adquieren las competencias para juzgar y disfrutar de los productos de la cultura culta, además de las diferentes tradiciones populares.

El surgimiento de los de abajo, el hecho de que lleguen a destacarse los desheredados, se debe a que el proceso de selección y la competencia son más rigurosos y exigentes para estos, puesto que parten de una situación de desventaja que deben superar (Bourdieu y Passeron, 2001). Por eso la educación pública es vista como una educación de clase media que supuestamente violenta la experiencia de los niños de origen popular. Al contrario, la escuela lo que hace es permitir que los niños de las clases más desfavorecidas, en el aspecto económico y cultural, adquieran las competencias que los niños de clase media y alta pueden adquirir ya desde la familia, para que, en teoría al menos, tengan las mismas oportunidades de inserción laboral y social de aquellos y no se reproduzca de manera intergeneracional la estratificación por razones de nacimiento.

En el extremo del cuarto caso, un sujeto puede hallarse en la situación de no poseer, por su origen, competencias cultas heredadas y tampoco poder adquirir esas competencias por medio de la escolarización, debido a la pobreza familiar, por un lado, y al desmantelamiento del sistema de educación pública por el otro. En ese caso, la sociedad vuelve a ser estamental, pues el que nace pobre y sin herencia alfabética queda condenado a seguir excluido de dichas competencias necesarias hoy en el trabajo y en la interacción y, por tanto, queda condenado a ser pobre y subordinado por origen y por destino.

¿Cuáles son las posibilidades de un mercado cultural? Se da por sentado que todos los miembros de una sociedad, desde los que están en el caso cuatro de marginación absoluta hasta los de la élite del caso primero, son consumidores potenciales y efectivos de cultura mediática, porque todos son naturalmente competentes para ello. También se da por sentado que en toda nación existe una élite que posee competencias cultas heredadas, que puede o no reforzarlas en la academia, pero que en cualquier caso está en capacidad y disposición para consumir los productos de la cultura culta. Lo que hace entonces la diferencia y la variedad del mercado cultural es la extensión de la franja de sujetos culturales situados dentro del caso tres, es decir, la cantidad de sujetos que, sin tener competencias heredadas, se puedan incorporar al consumo de la cultura culta gracias a las competencias adquiridas en el sistema escolar. Si este sector es amplio entonces el mercado será variado (entre lo popular-masivo y lo culto); la razón para que esto ocurra no es solo económica y de competencias, sino social:

El efecto de la elevación del nivel de instrucción se ejerce [...] por medio de lo que denomino el efecto de asignación estatutaria [...], que determina a los poseedores de un

determinado título escolar, que funciona como un título nobiliario, a realizar las prácticas —ir a museos, comprar un tocadiscos, leer *Le Monde*— que se hallan insertas en su definición social —podría decirse: en su “esencia social” (Bourdieu, 2000, p. 69).

Si este sector es pequeño y la formación que recibe es de bajo contenido letrado, entonces el mercado será homogéneo, monótono, puesto que solo se encontrarán productos masivos. Así por ejemplo, el cine “europeo, sobresaliente en calidad, gracias a la cual se ha abierto muchos caminos, no ha podido después recorrerlos por falta del producto medio indispensable para una penetración profunda” (García, J. M., 1970, p. 35), es decir, por falta de adaptación a un público con pocas competencias para el cine de autor o con competencias distintas. El mercado cultural entonces no es espontáneo sino que se forma ex profeso desde la educación formal. Es político.

El capitalismo cultural

Más allá del “capitalismo informacional” y del “capitalismo cognitivo”

Si se asume que en realidad existe algo así como un capitalismo informacional, ¿cuál es el lugar del capitalismo informacional en el desarrollo general del capitalismo? En principio, hay que registrar algunas periodizaciones del capitalismo, sin ser exhaustivos ni valorativos, sino porque se utilizan como guía en muchos análisis sociales actuales.

Según Martín Serrano (2009, p. 107), “El capitalismo ha pasado por sucesivas etapas: agraria, mercantil, luego industrial, ahora globalizadora (la etapa que en los textos clásicos se denomina ‘capitalismo monopolista’), periodización que encierra una lógica evolutiva cierta pero que es heteróclita cuando mezcla la globalización, que es un modo de regulación, con la agricultura, que es un modo de desarrollo.

Mucho más coherente parece la periodización de Ibáñez (2003, pp. 51-53) en la que habla de tres etapas: la primera, el protocapitalismo o capitalismo de apropiación; la segunda, el capitalismo de producción y acumulación; y la tercera, el capitalismo de consumo (de circulación y especulación), coincidiendo con García L., que afirma:

El capitalismo ha evolucionado de un capitalismo de producción (a partir del siglo xviii, implicaba principalmente el acceso a bienes primarios), a uno de consumo (a partir de la segunda mitad del siglo xx, donde cobró especial importancia el sector de servicios, se abrió al acceso al consumo de bienes, al ocio y al entretenimiento), para terminar en el contemporáneo de acceso (2008, p. 317, nota al pie).

Según esta versión, en el capitalismo de acceso se supera el problema de la propiedad, de la escasez y de la falta de libertad, porque ya todos tenemos acceso a los bienes, en especial al de la información, sin necesidad de ser propietarios.

Una de las matrices más prestigiosas es la que enuncia Castells (1999) cuando habla de que en la era preindustrial la relación entre naturaleza y cultura se caracteriza porque la primera actúa sobre la segunda; en la era industrial, la cultura, en cambio, actúa sobre la naturaleza; y en la era informacional, la cultura actúa, primero que todo, sobre la cultura; el conocimiento se utiliza, no para actuar sobre la naturaleza, ni para producir bienes y servicios de manera prioritaria, sino para producir nuevos conocimientos. Este es el capitalismo informacional.

Todas estas versiones parecen coincidir más o menos en que ha habido una etapa pre-industrial, otra industrial y otra post-industrial en el capitalismo. Sin embargo, muestran mezclas de sus diferentes componentes en cada clasificación.

El análisis del capitalismo como sistema implica por lo menos cuatro elementos, además de la categoría general que es el capitalismo como modo de producción; luego tenemos sus componentes: a) el modo de desarrollo, referente a las características técnico-económicas de la producción (Castells, 1999); b) el modelo de organización, o el tipo de infraestructura física de la producción (Castells, 1999); c) el régimen de acumulación (Boyer, 1992); y d) el modo de regulación (Boyer, 1992) o modelo de desarrollo.

Desde esta múltiple mirada del capitalismo en sus cuatro dimensiones (modo de desarrollo, modo de organización, régimen de acumulación y modo de regulación) cabe hacer el examen de la reestructuración capitalista, a propósito de los nuevos nombres que circulan al respecto.

El capitalismo cognitivo y el modo de desarrollo

Empezaremos por la diferenciación que establece Castells (1999, p. 40) entre modos de producción (capitalismo y estatismo) y modos de desarrollo (industrialismo e informacionalismo):

[Los modos de producción] definen las relaciones sociales de producción, determinando la existencia de clases sociales que se constituyen como tales mediante su práctica histórica. El principio estructural mediante el cual el excedente es apropiado y controlado caracteriza un modo de producción (Castells, 1999, p. 42).

Agrega luego: “Las relaciones sociales de producción y, por tanto, el modo de producción, determinan la apropiación y usos del excedente” (Castells, 1999, p. 42). De esto se puede inferir que el modo de producción se determina por la forma de propiedad vigente en la sociedad sobre los factores de producción, forma de propiedad que preexiste al excedente y, por tanto, determina la forma en que este último será apropiado y distribuido. Es decir, cuando se habla de modo de producción se habla de relaciones sociales y políticas y de poder y no de sistemas técnicos.

Aun siendo el mismo modo de producción, el capitalismo ha experimentado al menos cuatro etapas ya descritas en sus modos de desarrollo. La primera se conoce como la etapa de cooperación simple; la segunda etapa de la producción capitalista es la de la manufactura; la tercera etapa es la de la industria propiamente dicha; la cuarta etapa del desarrollo de la producción capitalista es el capitalismo informacional.

Pero la diferencia del capitalismo informacional respecto al industrial está solo en el tipo de conocimiento que se codifica, es decir, que se apropia y se convierte en capital fijo.

El soft es la forma que el sistema encuentra para encuadrar el trabajo mental y explotar sus potenciales por el capital. Es la forma en que se materializa, en un elemento de capital constante, el conocimiento que antes era propiedad del trabajador intelectual aislado, de forma semejante a lo que

ocurrió con el trabajador manual a partir del surgimiento de la máquina herramienta (Bolaño, 1999, p. 44).

En términos generales, esta ha sido una característica del desarrollo capitalista. Es decir, desde la etapa industrial el saber deja de pertenecer a su productor (el artesano o el trabajador intelectual) y se convierte en capital subsumido en la máquina o en el software (tanto si es conocimiento artesanal como si es conocimiento intelectual). La relación entonces no cambia: el trabajo sigue siendo expropiado por el capital y luego convertido en mercancía, que esta vez se presenta como información.

Estos modos de desarrollo del capitalismo también traen aparejados diversos modelos de organización física de la producción. Para Castells:

Internet no es solo una tecnología, Internet es una forma de organización de la actividad. El equivalente de Internet en la era industrial es la fábrica: lo que era la fábrica en la gran organización en la era industrial, es Internet en la era de la información (Castells, 2000, p. 3).

Lo que significaría que el régimen de organización de las dos primeras etapas (artesanal y manufacturera, basadas en la herramienta y el trabajo manual) sería el taller; a la tercera etapa (industrial, basada en la máquina) correspondería la fábrica; y a la última (informacional, basada en la información y el conocimiento) correspondería la red.

Tendríamos entonces en resumen la siguiente periodización del capitalismo, según el modo de desarrollo y el modo de organización (esquema 6.3):

Esquema 6.3. Capitalismo: modos de desarrollo y organización

Modos de desarrollo	Modos de Organización
Artesanal	Taller de cooperación simple
Manufacturero	Taller con división técnica del trabajo Factoría
Industrial	Fabrica Industrial
Informacional Cognitivo	Red Flexible

Fuente: Elaboración del autor.

Como se ha visto, el capitalismo informacional sería apenas una parte de una parte de la estructura del capitalismo, es decir, de la fuerza productiva que afecta su modo de desarrollo, pero no es predominante todavía ni siquiera en este campo, como lo demuestra Krugman (2004, p. 23). Mucho menos clara es su incidencia en el régimen de acumulación y sobre todo en el modo de regulación que es el problema práctico, político, no técnico.

Pero el capitalismo informacional es superado, según algunos, por el capitalismo cognitivo. ¿De qué se habla entonces cuando se dice capitalismo cognitivo? ¿De un modo de producción, de un nuevo modo de desarrollo, de un modo de organización, de un régimen de acumulación o de un modo de regulación? Trataré de exponer de forma breve las versiones de algunos autores y, al mismo tiempo, de hacer claros los puntos de divergencia.

Lo primero es aceptar que estamos en el mismo modo de producción. Hay quienes aceptan que estamos aún en el capitalismo pero:

Por capitalismo cognitivo entienden un tipo nuevo de capitalismo y no tanto una fase; e incluso si se quiere, un cierto proceso de transición, aquel que hace pasar de la crisis del capitalismo industrial de tipo fordista a la emergencia de lo que llamamos capitalismo cognitivo [...] (Galcerán, 2007, p. 89).

Si se entiende literalmente este fragmento, el capitalismo cognitivo es ¡el paso al capitalismo cognitivo!; ¿desde dónde? Desde el capitalismo industrial (que es un modo de desarrollo) y fordista (que es un régimen de acumulación). Por consiguiente, si aceptamos esta doble transición, el capitalismo cognitivo es a la vez un nuevo modo de desarrollo y un nuevo régimen de acumulación en el que

Todo el sistema social queda expuesto a una forma de apropiación -dominación de los flujos de información-conocimiento generados en la cotidianidad del vivir y que, circulando en la red, sirven como materia prima de nuevos conocimientos e informaciones. Así, es el vivir en su conjunto y no solo el trabajo el que queda sometido a los procesos de apropiación e intercambio que marcan el sistema (Galcerán, 2007, p. 90).

Esto nos lleva a un falso supuesto según el cual lo que se explota hoy es la capacidad general lingüística y comunicativa del hombre (lugares comunes que circulan por la red) y no el conocimiento especializado (lugares especiales del conocimiento tácito y estratégico), confundiendo saber común con intelecto general (Virno, 2004, pp. 34-35). Para no recurrir a discusiones especializadas, Galcerán puntualiza a qué se refieren los conocimientos que se explotan con preferencia en esta etapa del capitalismo:

1) aquellos que pueden ser objeto de patente, 2) aquellos que son necesarios para el desarrollo de las tareas y que incluyen determinadas competencias, y 3) aquellos que son necesarios para la gestión y la toma estratégica de decisiones, o sea que incluyen competencias y habilidades de tipo interactivo y comunicativo (Moulier- Boutang, citado por Galcerán, 2007, p. 89).

En otros términos, lo que se explota con preferencia es el conocimiento altamente especializado, producto de la investigación y de la decisión estratégica de convertirlo en una fuerza productiva, como componente del capital fijo, en especial para la producción de nuevo conocimiento⁶⁷. En otras palabras, el conocimiento científico. Pero este, como conocimiento tácito, solo aflora en el trabajo, no en el diario vivir; por eso es explotado con preferencia.

Otra fuente de discrepancia se debe a que, según Virno, en concordancia con lo anterior, “la principal novedad del posfordismo consiste en haber introducido el lenguaje en el trabajo” (2004 p. 95), a lo que agrega:

En el postfordismo, la comunicación humana es también un ingrediente esencial de la cooperación productiva; es decir, es la reina de las fuerzas productivas, algo que supera al propio ámbito sectorial y afecta a la industria en conjunto, a la poiesis en su totalidad (p. 60).

Esto conduciría al estado de cosas actual: “Se podría decir que, a cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas sociales, la cooperación laboral introyecta la comunicación verbal, asemejándose a una performance virtuosa, o a un complejo

67 Para Marx (1993, p. 706) lo que indica la conversión del intelecto general en fuerza productiva es su conversión en capital fijo.

de acciones políticas”(Virno, 2004, p. 54). Estas características generales del nuevo capitalismo son contradictorias con el nombre de capitalismo cognitivo, pues no se trata de explotar, como dice Virno, el general intellect —que para él es la inteligencia de masas— como fuente de valorización, sino de explotar el general intellect como conocimiento especializado —que es como lo entiende Marx— y que no está distribuido en las masas sino concentrado en especialistas y puede convertirse en capital fijo, entendido como aquella parte del capital constante cuyo valor no se transfiere de manera inmediata sino diferida a la mercancía, típicamente, la maquinaria y la infraestructura, que son producto del conocimiento especializado.

Si se equipara aquí posfordismo con capitalismo cognitivo es porque en esta nueva “forma de producción” [sic] se pone “en primer término la parte creativa y no simplemente reproductiva de la acción social” (Galcerán, 2007, p. 88). Además de que no se puede saber a qué se refiere la expresión “forma de producción”, puesto que no existe como categoría teórica dentro de la economía política, es fácil advertir que lo que estos teóricos asocian con el nuevo capitalismo (la parte creativa de la acción social) es la condición de existencia y desarrollo del capitalismo, lo cual explica los procesos de reproducción ampliada, de valorización y de acumulación que le son inherentes.

Todo esto parte de unos supuestos falsos, tal vez debidos a Habermas, pero que se mantienen en otros autores contemporáneos (Giddens, 1997, p. 267). El primero es el que opone el carácter supuestamente monológico del trabajo a la cooperación subjetiva de la interacción, que sería lo nuevo del posfordismo (Virno, 2004, p. 63), como si el trabajo, no solo en el capitalismo, sino en toda la historia de la humanidad, no fuera siempre una acción social y, por tanto, cultural y, por tanto, mediada por el lenguaje y, por tanto, dialógica e interactiva.

El segundo es que en el posfordismo el valor no se obtendría ya, como en el fordismo, del trabajo físico, sino del trabajo intelectual (inmaterial, informacional, cognitivo), y no solo del trabajador directo, sino de la capacidad productiva de toda la sociedad, del general intellect, que se confunde con la inteligencia de masas; la relación producción consumo se aceleraría por la rápida obsolescencia de los medios de producción y la rápida circulación del capital. Esta es la razón para confundir el posfordismo (régimen de acumulación), con el posindustrialismo (modo de desarrollo) y con posobrerización o autonomía del trabajo, según Lazzarato y Negri (modelo de organización) y hasta con una posregulación o independencia del trabajo frente al Estado y al empresariado (modo de regulación).

En síntesis, aparte de la mistificación flagrante de las categorías de la economía política, los puntos de divergencia con los teóricos “heterodoxos” del capitalismo cognitivo son las siguientes: a) el capitalismo actual no es un nuevo modo de producción. El posfordismo o el capitalismo cognitivo es solo un modo de desarrollo y un modo de organización del capitalismo contemporáneo; b) el general intellect no se refiere a la capacidad cognitiva general de la sociedad sino al conocimiento especializado y sobre todo susceptible de aplicar; c) el capitalismo cognitivo o posfordista no explota preferentemente el conocimiento general (inteligencia de masas) sino el conocimiento especializado; y d) el lenguaje es una condición del trabajo como actividad humana, por tanto, no es exclusiva del capitalismo y menos del capitalismo posfordista.

El capitalismo cognitivo y el régimen de acumulación

La acumulación, como se vio en el apartado de la industria cultural, es la ley fundamental del capitalismo, es el motor que lo mantiene dinámico a través de la conversión de una parte de la plusvalía en nuevo capital. El régimen de acumulación es el “conjunto de regularidades que aseguran una progresión general y relativamente coherente de la acumulación del capital” (Boyer, 1992, p. 53). Además de la organización, incluye el horizonte temporal de valorización (velocidad de circulación), el reparto del valor (distribución como renta), demanda compatible con la producción (realización de la plusvalía) y la articulación con formas no capitalistas de producción (transferencias de valor) (Boyer, 1992, p. 52).

Tal vez sea necesario, en aras de la precisión, delimitar el significado de algunos términos. En primer lugar, el concepto de acumulación. El capitalismo es un modo de producción en el que el dinero se convierte en capital, es decir, dinero que está destinado a ser autoincrementado a través de la actividad económica (Marx, 1977, tomo primero, cap. 4). El capitalismo es un proceso de producción en el cual no solo se producen bienes y servicios (valores de uso) sino también valores de cambio (valores), entonces el proceso de producción es al mismo tiempo un proceso de valorización del capital, de generación de plusvalía, literalmente, más valor (Marx, 1977, tomo primero, cap. 5). En el capitalismo las condiciones de producción se reproducen siempre sobre bases superiores a las anteriores. El proceso por el cual se restablecen esas condiciones materiales (o sea como valores de uso) de producción aumentadas (más instalaciones, más materias primas, más mano de obra) se conoce como reproducción ampliada (Marx, 1977, tomo primero, cap. 21). Pero como el proceso de producción inicial ha dejado un remanente de valor llamado plusvalía, una parte de esta se

invierte de nuevo en la producción, para restaurar las condiciones de producción ahora ampliadas ya no como valores de uso sino como valores. Es decir, una parte de la plusvalía se convierte en capital. A este proceso de reproducción ampliada como valores, a esta conversión de una parte de la plusvalía en capital es a lo que se llama acumulación de capital (Marx, 1977, tomo primero, cap. 22, tomo segundo, cap. 21).

La acumulación no tiene nada que ver, pues, con el concepto vulgar de atesoramiento, sino que es la esencia del capitalismo: la acumulación nace de la valorización y esta, a la vez, de la explotación del trabajo, o sea de la apropiación por el capital de una parte del valor producido por el trabajador. Esta es la dinámica productiva del capitalismo que se traduce en lo que se conoce como progreso y desarrollo, el cual depende del crecimiento económico (producción de valor, Producto Interno Bruto [pib]) y tasas de ahorro e inversión (acumulación).

Si un régimen implica siempre una jerarquía, un régimen de acumulación implica por tanto una jerarquía de los sectores productivos, un orden de los sectores en los cuales se valoriza el capital con más intensidad y rapidez. Al respecto se presentan un sin número de periodizaciones que confunden modos de desarrollo y organización, con regímenes de acumulación y estos dos, a veces, con modos de regulación.

En efecto, si tomamos por partes cada uno de los componentes del régimen de acumulación, tenemos lo siguiente: el horizonte temporal de la valorización ha cambiado gracias al aumento de la velocidad de circulación de las mercancías y del capital, pero sobre todo gracias a que la velocidad de retorno de las inversiones en el capital financiero ponen a este tipo de capital en ventaja sobre las inversiones en la economía real, sobre todo en la industria; en efecto, mientras que el pib diario del mundo es de 120 millones de dólares, las primeras 100 transnacionales facturan 20 millones, se comercializan a nivel mundial 17 millones y se realizan transacciones en el mercado cambiario por 700 millones, o sea, casi seis veces el valor de la producción real (Sarmiento, 2004, p. 89). Según otra fuente, la pirámide financiera alcanzó 600 billones de dólares a mediados de 2008, entre 10 y 12 veces el pib mundial (Dierckxsens, 2008, p. 4).

Así mismo, el reparto del valor, en los momentos actuales, entre los distintos sectores del capital, favorece con amplitud al capital financiero-bancario en detrimento de la industria e incluso del comercio; la tasa de ganancia de las finanzas es muy superior a la de la industria y la agricultura; por ejemplo, las únicas que obtuvieron ganancias superiores al 10 % sobre sus ventas en 2007, el año anterior a la crisis, fueron las empresas

financieras (Bank of America, Berkshire Hathaway, J. P. Morgan y Goldman Sachs). Fuera de estas, han obtenido el mismo nivel de ganancias General Electric, AT&T e IBM, tradicionales monopolios en bienes duraderos, telecomunicaciones e informática (hardware) respectivamente, pero con la salvedad de que la primera ha incursionado como inversionista especuladora, es decir, como agente financiero. Por último, Exxon Mobil, cuyo monto de ganancias se podría explicar no solo porque los precios del petróleo ya no dependen tanto de su valor de producción como de factores políticos y sobre todo de la especulación financiera (mercado de futuros), factores que fueron notorios, en especial durante el 2007 (Fortune 500, 2008).

En cuanto a la relación demanda-producción, la demanda hoy es flexible, por tanto, la producción en masa ha cedido un poco a la producción por demanda, de tal manera que no se produce una mercancía masiva para una población masiva, sino de una producción fragmentada para una demanda más personalizada; en teoría, el consumo no responde a la oferta sino a unas demandas particulares; además, el crédito condiciona en gran medida la demanda y envía al sector bancario una gran parte del excedente.

En lo que se refiere a la articulación con formas no capitalistas de producción, el capitalismo está penetrando en actividades organizadas en forma precapitalista como la economía campesina o artesanal, o en forma poscapitalista, como las empresas estatales o de economía solidaria, para volverlas producción capitalista (el desplazamiento de los campesinos de sus tierras ancestrales y la destrucción del régimen solidario de prima media en las pensiones y la atención de la salud son apenas dos ejemplos y dos caras de la misma moneda).

Todo esto lo que nos está diciendo es que en el posfordismo el régimen de acumulación dejó de estar regido por la industria y pasó a estarlo por las finanzas. La acumulación ya no depende tanto del valor creado sino de los precios y estos ya no guardan relación con el valor sino con la especulación. Esto vale también para las empresas informáticas en la Bolsa. No es el paso del industrialismo al informacionalismo, sino el paso del dominio del capital industrial al del capital financiero. Por tanto, si existe algo como el posfordismo no es capitalismo informacional, ni capitalismo cognitivo ni capitalismo cultural sino capitalismo financiero especulativo. Todas las actividades económicas están subordinadas al capital financiero y todos los capitales transfieren al capital financiero una parte de la plusvalía producida. El pos-fordismo no es entonces un nuevo modo de desarrollo, y menos un nuevo modo de producción, sino un nuevo régimen de acumulación. En consecuencia, el capitalismo podría decirse

que ha pasado por tres regímenes de acumulación: uno pre-industrial, basado en eficiencias agrícolas, mineras y de navegación (Wallerstein, 1979); un segundo régimen de acumulación basado en eficiencias industriales y un tercer régimen de acumulación pos-industrial basado en eficiencias financieras. En tal sentido, el capitalismo cognitivo tampoco es un nuevo régimen de acumulación.

El capitalismo cognitivo y el modo de regulación

Los modos de desarrollo antes mencionados (artesanal, industrial e informacional) tendrían repercusiones, no solo en la organización de la producción (deslocalización y flexibilización de la relación laboral), sino en el régimen de acumulación (las fuentes de la valorización del capital) y sobre todo en el modo de regulación, el cual, según algunos, es una consecuencia, no un factor independiente de los modos de desarrollo.

Lo que las tecnologías ponen al descubierto parecería ser el desfase entre la nueva era de la información —resultado de la revolución electrónica— y la vieja organización social y política aún moldeada sobre los restos de la revolución industrial. Nos hallamos ante la crisis última del modelo político liberal y de sus dos dispositivos claves: El Estado nacional y el espacio público, no deducible a, ni reductible a los intereses privados (Martín-Barbero, 2003, p. 198),

Es decir, se concluye, por ejemplo, que los avances tecnológicos (modo de desarrollo) exigen la privatización de las empresas estatales (modo de regulación). Así como a fines del siglo xix Inglaterra imponía la idea a otros países de que la navegación a vapor exigía la adopción del libre comercio, mientras que el Reino Unido se resguardaba en el más estricto proteccionismo, hoy se supone que la Revolución Industrial creó un tipo de Estado y la revolución electrónica crea otro por puro efecto tecnológico, sin tener en cuenta la política y los intereses en juego.

En la cita anterior es claro el equivalente entre industrialismo y fordismo y está implícita la relación entre la era de la información (informacionalismo) y posfordismo. Varios autores han utilizado el nombre de posfordismo para referirse a cosas distintas. Los más audaces, como Virno (2004, p. 47), hablan de un modo de producción posfordista. Este mero exabrupto ya sería suficiente para desestimar cualquier discusión, pues denota una absoluta falta de rigor en la jerarquía de las categorías. Se supone que el

posfordismo sería lo opuesto al fordismo. El fordismo es una característica del capitalismo, que es el modo de producción; luego, si hemos de hablar de posfordismo, no podemos llamarlo modo de producción y si hemos de hablar de un nuevo modo de producción hemos de hablar de algún otro nombre para el poscapitalismo.

Pero no se quedan allí, en la negación del capitalismo, sino que incluso, en una especie de fuga hacia adelante, llegan a reformular el concepto de modo producción:

Es importante aclarar que entendemos como “modo de producción” no solo una configuración económica particular [sic] sino un conjunto de formas de vida, una constelación social, antropológica y ética —digo ética, no moral: relativa a las costumbres, usos y hábitos, no al deber-ser (Virno, 2004, p. 47).

Habría que explicitar cada una de esas nociones. Pero como no es el caso, solo basta con decir que, en los términos de Marx, el componente esencial del modo de producción son las relaciones de producción, es decir, las relaciones jurídicas de propiedad de los medios de producción que determinan la distribución del excedente, que es lo que está en la base de todo lo que menciona la definición anterior.

El conjunto de estas *relaciones de producción* forma la estructura económica de la sociedad, la *base* real sobre la que se levanta la *superestructura jurídica y política* a la que corresponden determinadas *formas de conciencia social* (Marx, 1973, p. 518, énfasis añadido).

Esto es justamente lo que no aparece en la redefinición referida, pues no se hace explícito el control de los medios de producción. Como esta relación no existe, tampoco se hace explícita la subsunción del trabajo en el capital.

La autonomía del trabajo post-fordista no es intensificación de la explotación, sino ante todo es [sic] una intensificación de los niveles de cooperación, de saber y de la comunidad que vacía y deslegitima las funciones de comando del emprendedor y del Estado (Lazzarato y Negri, 2001, p. 40).

Esto indicaría que estamos en una época poscapitalista y por tanto no tendría sentido hablar de valorización ni de explotación, categorías propias del capitalismo. Esta versión idílica del nuevo capitalismo lo que ignora es que si las funciones de los empresarios y del Estado no son legítimas, ello no les impide apropiarse del excedente de producción (que es lo que define un modo de producción) —como está sucediendo con los bancos y los regímenes tributarios— generado por esa cooperación de saber, por lo cual estamos en una etapa más agresiva del capitalismo, no en su superación.

La otra redefinición de los que Herscovici llama “los heterodoxos” es más desconcertante. Dicen Lazzarato y Negri (2001, p. 40):

[...] el capitalismo siempre fue una coexistencia de diversos modos de producción, comandados, organizados y explotados por el más desterritorializado (abstracto, según la definición marxista) de entre ellos. Esta realidad está exaltada por el modo de producción post fordista, el cual se presenta como una acumulación de los modos de producción que comprenden también las formas de trabajo servil y precapitalista.

Según esto, el capitalismo y el posfordismo son modos de producción; por consiguiente, si estamos en el segundo, ya hemos superado el capitalismo. Pero el capitalismo es una coexistencia de modos de producción, o sea que no es un modo de producción sino una formación socio-económica o algo por el estilo. Pero el posfordismo tampoco sería un modo de producción, sino algo más, pero se llama modo de producción posfordista, aunque ya hayan dicho que el posfordismo es una característica del capitalismo cognitivo. ¿Cómo se puede explicar? ¿Tiene esto algún tipo de coherencia? Lo que demuestra es la inconsistencia lógica de tratar de convertir el capitalismo, en el discurso, en algo superado, o de opacar la naturaleza del capitalismo contemporáneo. Trataremos entonces de poner al capitalismo cognitivo dentro de los modos de regulación.

El modo de regulación, conocido también como forma institucional (o estructural), se define como “toda codificación de una o varias relaciones sociales fundamentales” (Boyer, 1992, 54), e incluye el condicionamiento monetario, la configuración de la relación salarial, las formas de competencia, las modalidades de adhesión al régimen internacional y las formas de Estado (Boyer, 1992, p. 54-59). En síntesis, es:

Todo el conjunto de procedimientos y de comportamientos, individuales y colectivos que tienen la triple propiedad de: —reproducir las relaciones sociales fundamentales a través de la conjunción de formas institucionales históricamente determinadas; —sostener y “pilotar” el régimen de acumulación en vigor; —asegurar la compatibilidad dinámica de un conjunto de decisiones descentralizadas, sin que sea necesaria la interiorización por los agentes económicos de los principios de ajuste del conjunto del sistema (Boyer, 1992, p. 61).

Si hacemos el mismo ejercicio que en el concepto anterior y tomamos por partes los componentes de un modo de regulación, podemos decir que aquí están concentrados los aspectos políticos del modo de producción en cada país. En efecto, si asumimos con Sartori que las decisiones políticas son:

a) soberanas; b) sin escapatoria; y c) sancionables. Soberanas en el sentido en que anulan cualquier otra norma; sin escapatoria [...] porque se extienden hasta las fronteras que definen territorialmente la ciudadanía; y sancionables porque están respaldadas por el monopolio legal de la fuerza (Sartori, 1988, pp. 262-263).

Entonces, son también decisiones que llamamos vinculantes. En consecuencia, aquí la jerarquía de los componentes la vamos a establecer partiendo del papel del Estado hacia atrás, por cuanto, como ya vimos, el Estado es la principal agencia institucional y, por consiguiente, la que está en capacidad de tomar las decisiones obligatorias.

La relación entre Estado y regulación tiene dos vertientes: una anglosajona, según la cual la regulación es una función del Estado, pero consiste solo en emitir las normas y estandarizar procedimientos que garanticen la competencia entre los agentes económicos privados. La otra vertiente es principalmente francesa, y entiende la regulación como la participación del Estado en la economía, que sería regulador y agente económico activo, a través de empresas estatales y de políticas sectoriales de estímulo a determinados sectores considerados estratégicos. Por tanto, en un modelo de desarrollo las formas de Estado se refieren a si es un Estado interventor o uno simplemente regulador que pretende ser árbitro neutral.

Esas formas de Estado no se reflejan de forma mecánica en las modalidades de adhesión al régimen internacional, pues algunas veces las políticas fuertemente liberales en el mercado interno se complementan con políticas fuertemente proteccionistas en las relaciones internacionales, como ha sido la historia de las economías capitalistas anglosajonas más exitosas y, desde hace poco tiempo, la de nuevos países industrializados de Asia. Libremercado y proteccionismo internacional dependen en todo caso de una decisión del Estado, son políticas, no son necesidades técnicas ni de organización de la producción.

En cuanto a las formas de concurrencia, se refieren a la existencia o no de leyes anti-monopolio, a la posibilidad de intervención del Estado para dirimir conflictos de intereses, a las posibilidades de expropiación, en fin, al sometimiento del capital al Estado o al contrario. La configuración de la relación salarial tiene las mismas implicaciones, es decir, si se deja al libre desarrollo del mercado, en cuyo caso es lo mismo que dejarlo a la libre voluntad de los patronos y a la capacidad política de algunos sectores de trabajadores, o si el Estado asume la regulación del salario institucionalmente, como política de redistribución. Por último, el condicionamiento monetario, entendido como la capacidad de emitir moneda de curso legal, es uno de los actos de soberanía más sensibles para el manejo de la economía. La emisión, la revaluación o devaluación, el control de cambios, etc., son mecanismos que pueden utilizarse para tomar medidas políticas a favor o en contra del capital, del trabajo o de la producción nacional.

Con base en estos parámetros se puede asumir que el capitalismo ha pasado a través de su historia por cinco modos de regulación, todos basados en el rol del Estado-nación, que han dado origen a la actual estructura centro-periferia del sistema: la regulación mercantilista que guarda alguna relación con la época preindustrial de acumulación; la etapa concurrencial que guarda alguna relación con la formación de los mercados nacionales; la regulación monopolística, de anarquía de la producción internacional que condujo a las guerras mundiales; la regulación monopolista de Estado, que fue el orden de post-guerra y que constituyó el pacto llamado Estado de bienestar, con sus diferentes modalidades: anglosajón, norte-europeo (germánico), asiático (japonés sobre todo) y mediterráneo (Santos, 2003). Aquí habría que agregar una forma de capitalismo monopolista de Estado tercermundista que no se ajusta a ninguna de las anteriores, aunque puede tener alguna similitud con el mediterráneo, por cuanto se trata de una muy fuerte presencia del Estado en la economía debida a la debilidad de los capitales nacionales para emprender las grandes obras que garanticen la formación del mercado interno y la acumulación (infraestructura de transportes,

energía y comunicaciones). Finalmente, la reacción a todo esto ha sido la imposición del capitalismo global y desregulado conocido como globalización neoliberal, cuyo centro de ataque ha sido el papel del Estado en su función redistributiva para convertirlo en un Estado funcional a los intereses sobre todo del capital financiero, o sea del nuevo régimen de acumulación.

Así que desde el punto de vista de la relación entre régimen de acumulación y modo de regulación, tendríamos la siguiente periodización (esquema 6.4), que indica que el capitalismo cognitivo tampoco alcanza a ser un nuevo modo de regulación:

Esquema 6.4. Capitalismo: régimen de acumulación y modo de regulación

Régimen de acumulación	Modo de regulación
Pre-industrial (eficiencias agrícolas, mineras, de navegación y comerciales)	Mercantilista
Industrial-fordista (basado en eficiencias industriales)	Concurrencial
	Monopolista
	Monopolista de Estado (Estado de bienestar)
Posindustrial (basado en eficiencias especulativas)	Global desregulado (globalización neoliberal)

Fuente: Elaboración del autor.

Economía política, conocimiento y capitalismo cultural

En la economía política crítica del conocimiento se trata de explicar el capitalismo como un proceso de subsunción del trabajo en el capital, entendiendo la subsunción como la incorporación del trabajo al capital pero en una condición de subordinación. Es decir, el capital no existe sin el trabajo, pero el trabajo, aunque es una parte estructural, no es una parte de la ecuación igual al capital sino la parte subordinada.

El proceso de subsunción del trabajo en el capital se produce en principio por la ruptura de la unidad entre trabajo intelectual y trabajo material que reinaba en el artesanado medieval, unidad consistente en que las labores de ejecución y las labores de dirección y control están unidas en los mismos agentes, gracias a la autonomía de que gozaba el artesanado.

En el capitalismo se produce, primero, la subsunción formal del trabajo en el capital, pues si bien la propiedad pasa a estar en manos del capital y hay una sujeción jurídica e institucional, la ejecución del trabajo, en cuanto realización de un saber hacer

autónomo, sigue estando en manos del trabajador; es lo que sucede en la etapa artesanal y manufacturera del desarrollo capitalista.

Pero con la Revolución Industrial se produce un doble movimiento: “por un lado, la desappropriación del conocimiento de los artesanos y, por otro, su articulación con el conocimiento producido por el desarrollo científico que se daba en el campo propiamente intelectual” (Bolaño, 2005, p. 51). A partir de ese momento, el control, no solo jurídico, sino también técnico, del proceso de producción, queda en manos del trabajo intelectual, produciéndose una relación interna entre trabajo intelectual y capital, en la cual el trabajo del obrero queda enajenado, y el obrero alienado, es decir, convertido en un extraño, del proceso de producción, que ya no le pertenece al obrero en ningún sentido: “La subsunción real del trabajo significa que el trabajador pierde su autonomía y el control que tenía sobre el proceso de producción, cuya estructura y ritmo pasan a ser dictados por la máquina” (Bolaño, 2005, p. 41). La máxima expresión de esto es la organización científica del trabajo y la cadena de montaje, o sea el taylorismo-fordismo, proceso que se agudiza cuando se llega a la etapa de industrialización en la que se producen máquinas por medio de máquinas, es decir, cuando ya se despoja de autonomía al último reducto del trabajo artesanal.

Hoy asistimos a un proceso de subsunción del trabajo intelectual en el capital, y a la intelectualización del proceso de trabajo y de consumo, a través de la codificación del conocimiento social y las posibilidades de reproducción que ofrecen las Tecnologías de la Información y la Comunicación [tic]. Si se entiende la codificación como la “operación que consiste en plasmar el conocimiento sobre un soporte, liberándolo de la ligazón con una persona [...]” (Bolaño, 2001, p. 13) —a lo que habría que agregar que esto tiene que hacerse en un lenguaje entendible para un posible lector—; con ello el conocimiento se convierte en algo externo al productor, es decir, en información y, por tanto, en un producto susceptible de almacenar, transportar, transferir, reproducir, lo que hace que “se aproxime a las características de una mercancía” (Bolaño, 2001, p. 13). De esta manera, el conocimiento deja de ser capital variable y se convierte en un componente del capital constante, es decir, en trabajo muerto, en una propiedad del capital, cuyo valor es transferido por completo a las mercancías; como tal capital constante, se convierte así mismo en una fuente de dominación para el trabajo vivo del productor intelectual.

Pero como el conocimiento tiene también una dimensión tácita irreductible, no susceptible de transformar en paquetes de información, para cuyo aprendizaje y aplicación se requiere la movilización y la voluntad de sus productores, el capital

tiene aún que lidiar con un factor subjetivo, el cual es posible convertir en ventaja competitiva manteniendo para sí la exclusividad de ese conocimiento tácito, lo cual da al trabajador intelectual un cierto margen de autonomía frente al capital y frente a los trabajadores menos calificados. Sobre esta base se puede suscribir la hipótesis de Herscovici (2006, p. 28):

En el capitalismo cognitivo, el concepto de trabajo abstracto es sustituido por el de conocimiento codificado, y el concepto de trabajo concreto por el de conocimiento tácito. Teniendo en cuenta el grado de complejidad de la información que los obreros tienen que manipular, el conocimiento tácito a disposición de los obreros y de las diferentes instituciones es un elemento importante de valorización del capital.

El conocimiento tácito sería una suerte de conocimiento especializado y además ligado a la persona del conocedor, por tanto, un conocimiento que supera de manera amplia la información, no solo por no estar disponible sino por la imposibilidad misma de ser informatizado, siendo pues esta un arma para la competitividad del capital, pero también un reducto de resistencia del trabajo.

Este sería el caso del trabajo cultural; en cuanto que no ha sido subsumido en su totalidad por el capital, es decir, no ha sido expropiado del todo por la máquina, el trabajo cultural, —el trabajo del artista, del periodista y del educador podrían ser ejemplos típicos— sigue siendo en buena parte aplicación de conocimiento tácito ligado al productor, y sus productos no entran por completo en el circuito del capital, sigue siendo en buena parte trabajo concreto. Estamos pues ante un proceso de subsunción formal del trabajo intelectual en el capital, en la medida en que los fines de la producción, la extracción del valor y la distribución social del mismo, están en manos del capital, pero el trabajo concreto todavía es una prerrogativa del trabajador. Sin embargo, en cuanto hay un avance continuo de la informatización del conocimiento, de la enseñanza, de la producción artística, de la actividad comunicativa, lo que se avecina es una etapa de subsunción real del trabajo cultural en el capital.

En efecto, si “el gran problema económico de nuestro tiempo reside en transformar el conocimiento tácito en conocimiento codificado, convirtiéndolo en un mensaje que pueda ser manipulado como información” (Bolaño, 2005, p. 55), con el uso generalizado de las tic, lo que viene sucediendo es que más conocimiento tácito se está volviendo conocimiento explícito, codificado, por tanto, expropiado al trabajador.

En este sentido, el trabajador intelectual va perdiendo importancia como creador de valor de cambio, de mercancías, y adquiere valor como creador de valor de uso para el capital, de valor indirecto, de ideología.

Esto es lo que conduce a una situación de precariedad del trabajo, pues ahora el trabajador intelectual recibe, a cambio de mantener el empleo, salarios más bajos y condiciones más precarias; pero eso no es lo peor: al trabajador intelectual se le exigen menos habilidades y más compromiso, es decir, más sumisión y más ideología, pues gracias a las tic, las habilidades productivas pueden ser remplazadas. Lo único que queda a salvo es la capacidad científica de producir conocimiento de punta, aunque “el soft ware cumple hoy la función que cumplió en la Revolución Industrial original la máquina-herramienta: materializar el conocimiento, sirviendo a la expansión de la subsunción del trabajo” (Bolaño, 2005, p. 63), de suerte que la subsunción total del trabajo intelectual solo se producirá cuando se puedan producir tales conocimientos por medio de máquinas.

El capitalismo cultural como subsunción del trabajo intelectual

Así que en ese primer momento, el de la subsunción formal del trabajo en el capital, la información funciona solo como ideología, es decir, como legitimación de la subordinación del trabajo al capital, haciendo aparecer la relación como contrato entre iguales. En el segundo momento, el de la subsunción real, la información es conocimiento, capital y poder. En el momento presente, el del paso de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo intelectual en el capital, la información funge como mercancía (producto del conocimiento codificado), sin dejar de cumplir las funciones anteriores (Bolaño, 2005, p. 49).

Esto no es ni bueno ni malo; es simplemente capitalismo, y en el capitalismo las tecnologías favorecen el poder de quienes ya tienen poder, favorecen la riqueza de quienes ya tienen riqueza. La tecnología refuerza el poder existente, entendido como capacidad de emitir comunicación pública, más allá del ámbito privado o parental, aunque sea en defensa de intereses particulares o sea como ideología (Martín Serrano, 2009). En el caso de los comunicadores y los educadores, el capital realiza la toma del conocimiento codificado, tecnificado, vuelto contra el trabajador a través de las tic. Esta es la razón por la cual el sentido común cree que ellas son la fuente del poder y la riqueza. Desde una perspectiva sociológica, el poder y la riqueza son la fuente de la información.

El capitalismo cognitivo sería aquel en el que existe un desarrollo importante, una preeminencia del trabajo cultural. El capitalismo cognitivo no sería necesariamente una etapa de desarrollo del capitalismo en la que se superen los otros modos de desarrollo del mismo, pero sí es una etapa en la que el capital se vuelca de manera significativa hacia la producción de mercancías culturales y, por tanto, hacia la explotación y la subsunción del trabajo intelectual. Este trabajo intelectual no tiene como función principal producir bienes materiales sino simbólicos, es decir, aquella mercancía cuyo valor de uso es simbólico y en la que el valor de uso simbólico prima sobre el valor de uso material; por tanto, el trabajo implicado en tal mercancía es trabajo cultural en vez de material.

En cuanto trabajo, en esencia, reproductor de la cultura, no solo en sus aspectos técnicos, éticos y políticos (generados) sino sobre todo en los estéticos y gramaticales (generadores), la mejor forma de llamarlo, por su generalidad, sería *trabajo cultural* a secas, y a esta etapa del capitalismo, *capitalismo cultural*, en cuanto modo de desarrollo.

Una primera definición del trabajo cultural indicaría que tiene como función “la construcción de la hegemonía de una determinada clase, o de una contra hegemonía, ligada a un proyecto de sociedad alternativo” (Bolaño, 2000, p. 40), lo que deviene en la construcción de una cultura nacional-popular, es decir, una cultura de clase “socialmente reconocida como patrón superior, como norma en la escala nacional” (Bolaño, 2000, p. 40). Es en este proceso de mediación simbólica entre el poder y el público que el trabajo intelectual intenta ser subsumido en el capital. Sin embargo, esta subsunción tiene límites que hacen que la hegemonía sea todavía un campo de disputa, pues ni el trabajo del artista ni el del periodista ni el del educador han podido ser absorbidos por la máquina como lo fue en su momento el trabajo del artesano por la producción industrial, o sea que no han sido convertidos en mercancía, no han sido absorbidos por el capital, por la industria cultural como tal; entonces, el trabajo acumulado (la máquina) no domina por completo al trabajo vivo y este sigue siendo en cierta forma trabajo improductivo o de circulación e ideológico.

En términos de la relación capital-trabajo, el trabajo cultural tiene dos caras: por un lado, es trabajo productivo que genera valor al producir mercancías culturales, es decir, mercancías cuyo valor de uso es el valor simbólico y cuyo valor de cambio es el valor de audiencia, cuando se trata de la información de masas, o el valor estratégico, cuando se trata de información calificada para el capital o para el Estado; por otro lado, es trabajo cuya función es producir hegemonía en cuanto productor de sustancias de contenido, formas de contenido y formas de expresión, es decir, la cultura.

De esta forma, siguiendo con la metáfora semiótica, las mercancías culturales tendrían la siguiente estructura, según el tipo de trabajo que conllevan, el valor de uso que producen y la forma como se establecería su valor de cambio (Esquema 6.5):

Esquema 6.5. Estructura de la mercancía cultural en el capitalismo informacional

Mercancía cultural y trabajo cultural	Contenido	Sustancia	Trabajo intelectual	V. de uso simbólico	Valor = Audiencia fiel + Valor estratégico
		Forma	Trabajo intelectual	V. de uso simbólico	Valor = Audiencia fiel + Valor estratégico
	Expresión	Forma	Trabajo intelectual	V. de uso simbólico	Valor = Audiencia fiel + Valor estratégico
		Sustancia	Trabajo intelectual	V. de uso material + V. de uso simbólico	Valor = Precio de mercado + Valor estratégico
			Trabajo físico	V. de uso material	Valor = Precio de mercado

Fuente: Elaboración del autor.

En la etapa informacional del capitalismo (de conversión del conocimiento en información) cambia también el carácter de la mercancía cultural pero en sentido cuantitativo, pues la parte del valor de uso material, es decir, la sustancia de la expresión, es cada vez menos relevante por cuanto es cada vez más fácil la reproducción y la circulación del contenido simbólico y, por consiguiente, este se expande socialmente sin dificultades físicas. Sin embargo, a ello podemos agregar otro cambio más sustancial: si consideramos que la digitalización electrónica es solo la manipulación de un material existente, como las señales eléctricas, para hacerlo cumplir otras funciones, entonces con las tecnologías digitales se cumple lo anunciado, esto es, que la parte material se hace irrelevante porque no plantea problemas de escasez. Pero si consideramos que la digitalización electrónica es mucho más que una manipulación y que se trata, en cambio, de un proceso en el cual hay incluido muchísimo conocimiento científico y experiencia técnica, entonces el valor de uso de cualquier programa o protocolo, que sirve para permitir la operación de las máquinas informáticas y para permitir el funcionamiento de procesos telemáticos, no es tanto material sino simbólico. En tal caso, el software es a la vez forma expresiva y materia expresiva con alto contenido simbólico.

Para ponerlo en términos familiares, tomemos el caso de la televisión: esta es un lenguaje, es una narrativa, etc., y ello es lo que ofrece de forma simbólica en cada

programa; pero la tecnología televisiva (en color o en blanco y negro, satelital o de micro-ondas, digital o analógica), aunque no se ofrece como valor simbólico, sino que sirve como sustancia expresiva de este, también tiene en su producción un alto contenido simbólico como conocimiento aplicado que permite la generación de ese patrón tecno-estético. Este conocimiento está también entonces en la base de la producción del hardware, es decir, en la base física de la producción tecnológica propiamente dicha.

Esto quiere decir que en el caso de la industrialización de la cultura, el valor simbólico incluido en la mercancía abarca incluso la sustancia de la expresión haciendo aún más preponderante el contenido simbólico, pues con ello hay un plus de contenido que no tiene valor de uso simbólico sino material. Por otro lado, ello implica que buena parte de los trabajos intelectuales incluidos en los procesos de producción puedan ser catalogados como trabajo cultural en sentido estricto, es decir, no solo el trabajo de los artistas, creadores y periodistas, sino también el de los académicos, científicos, ingenieros, técnicos y administradores. Esto es parte de lo que se ha dado en llamar un proceso de intelectualización del trabajo y del consumo, paralelo a la industrialización de la superestructura, componentes ambos de lo que hoy se conoce como economía del conocimiento (Bolaño, 2001).

En términos comunicacionales, este trabajo está orientado a producir, en la mercancía cultural, sustancias de contenido (nuevos conocimientos), formas de contenido (nuevas narrativas), formas de expresión (nuevos algoritmos) y finalmente, en el límite, también nuevos materiales de soporte para la mercancía cultural (nuevas sustancias expresivas). Lo que esto significa es que el insumo cognitivo está llegando hasta la propia base de la producción material en el capitalismo actual y, así, ello permite pensar en un tipo de “capitalismo cognitivo” que no desplaza a los otros modos de desarrollo (esquema 6.6). Sin embargo, para producir esos nuevos materiales hay que producir nuevos contenidos, y para producirlos hay que reproducir las formas simbólicas; por consiguiente, lo que se hace es reproducir toda una cultura, lo cual convierte a la producción en *reproducción cultural* y al capitalismo en *capitalismo cultural*.

¿Cómo se manifiesta esto en términos de producción? La producción de nuevas sustancias de contenido es lo que llamamos nuevo conocimiento, nuevas teorías, nuevos valores morales, nuevos criterios estéticos. La producción de nuevas sustancias expresivas es lo que llamamos nuevos materiales o nuevas plataformas, típicamente, nuevas tecnologías. Estas sustancias constituyen los dos extremos de la producción

cultural, y se expresan de manera cuantitativa en producción científica y producción de patentes.

La producción de nuevas formas expresivas se puede seguir a través de la producción de nuevas formas de codificar, de nuevos sistemas expresivos, nuevos algoritmos, nuevos software realmente inéditos, por ejemplo, el reto de transmitir, más que mensajes visuales y auditivos, mensajes táctiles, olfativos o gustativos. En cuanto a las nuevas formas de contenido, es tal vez la mayor ilusión, pues, como hemos demostrado, estas formas son estructuras de largo plazo, cuyo aprendizaje permite construir ejemplares pero no nuevas formas. Podemos construir infinitud de narraciones pero no de “nuevas narrativas”, a no ser que se traduzca con ingenuidad el término inglés narratives por narrativas en vez de narraciones.

El aprendizaje de las formas, de la gramática y de la estética, es lo que se garantiza a través de los procesos de alfabetización, escolarización y difusión de la tradición escrita. La producción de las sustancias es el acumulado histórico de ese aprendizaje.

Esquema 6.6. Estructura de la mercancía cultural en el capitalismo cultural

Mercancía cultural y trabajo cultural	Contenido	Sustancia	Trabajo intelectual (Nuevos conocimientos y valores)	V. de uso simbólico	Valor = Audiencia fiel + Valor estratégico
		Forma	Trabajo intelectual (Nuevas narrativas)	V. de uso simbólico	Valor = Audiencia fiel + Valor estratégico
	Expresión	Forma	Trabajo intelectual (Nuevos algoritmos Nuevos sistemas expresivos)	V. de uso simbólico	Valor = Audiencia fiel + Valor estratégico
		Sustancia	Trabajo intelectual (Nuevos materiales, Nuevas plataformas)	V. de uso material + V. de uso simbólico	Valor = Precio de mercado + Valor estratégico
			Trabajo físico	V. de uso material	Valor = Precio de mercado

Fuente: Elaboración del autor.

En estas condiciones de penetración del trabajo intelectual hasta la propia producción de sustancias expresivas, también se crea una gran brecha entre quienes producen tecnología dura y quienes producen tecnología blanda, lo cual, en términos de economía

política, se expresaría como separación entre la producción de medios de producción—sustancia expresiva= hardware—y la producción de medios de consumo o, en el mejor de los casos, de bienes intermedios—en este caso el software—; entre productores y consumidores o usuarios; y por último, esta viene a ser la piedra de toque entre el desarrollo y el subdesarrollo tecnológico, reproduciendo la desigualdad estructural del capitalismo entre centro y periferia.⁶⁸

En este punto de la discusión se puede sugerir que el capitalismo informacional, cognitivo (cultural) es una fase que afecta en principio el modo de desarrollo del capitalismo, y otros aspectos técnicos del mismo, como el modo de organización. Mientras tanto, el modo de regulación sigue siendo un objeto de disputa, como quiera que se trata de un asunto político y no técnico, en donde priman la voluntad y los intereses y no solo los recursos materiales. Pero como lo que se está reproduciendo en todo el proceso de producción es una forma de codificar lo podemos llamar capitalismo cultural.

Capitalismo global como modo de regulación del capitalismo financiero

A pesar de que el término es de uso más o menos común en la literatura de las ciencias sociales, no es del todo claro en qué se diferencia el capitalismo global del sistema mundo capitalista. La diferencia fundamental es que mientras el sistema mundo se basa en una interdependencia de las economías, capitalistas y precapitalistas, debido a la incorporación de diversas producciones al mercado mundial capitalista, es decir, en la circulación, el capitalismo global se basa en esencia en la transnacionalización de la producción propiamente capitalista, o sea basada en el trabajo asalariado (Robinson, 2007). En efecto, se pueden establecer al menos los siguientes puntos de diferencia con el capitalismo sistema-mundo:

- A. Se transnacionaliza la producción y no solo la circulación y el consumo. El capitalismo en el período inmediatamente anterior a 1913 estaba más mundializado que el actual, a juzgar por el peso de la Inversión Extranjera Directa

68 Para una exposición de la contraposición entre, por un lado, las propuestas de adopción del patrón de Televisión Digital Terrestre [TDT] de Norteamérica, Europa o Japón y, por otro, la creación de un patrón propio entre China, Brasil e India y posiblemente Argentina y Sudáfrica, es decir, entre la dependencia y la autonomía tecnológica, véase Bolaño y Brittos (2003, pp. 5-18). Para una exposición centrada exclusivamente en los flujos de la TDT, ver Arnanz, 2002.

(ied) y el comercio internacional en proporción al pib mundial (Martínez González-Tablas, 2000). El mundo estaba conectado por cables, sobre todo el imperio británico, desde Londres hasta Melbourne (Mattelart, 1998), pero la producción seguía siendo de base nacional.

- B. Con la transnacionalización de la producción se crean e incrementan empresas verdaderamente transnacionales, es decir, que tienen sedes centrales en tres o más países.
- C. El comercio internacional comienza a ser dominado por el comercio intrafirmas, es decir, por intercambios entre las filiales de las mismas transnacionales, las cuales responden hasta por dos tercios del comercio mundial actual.
- D. Se crea una Clase Capitalista Transnacional (cct) que es hegemonizada por los dueños de las Compañías Transnacionales (ctn) y se crea un nuevo bloque histórico compuesto por la burguesía transnacional, los tecnócratas de las instituciones transnacionales, miembros transnacionalizados de las burguesías nacionales, políticos y, por supuesto, los intelectuales orgánicos del nuevo orden que legitiman como inevitable.
- E. Se va formando un proto-Estado transnacional a través de instituciones transnacionales como el fmi, el bm y la omc, entre otras (Robinson, 2007).

Desde luego que siempre queda la pregunta por la forma y sobre todo el lugar donde surgen las ctn, así como por el origen de la cct, pues aunque es cierto que se puede mostrar empíricamente la incorporación a dicha clase de individuos de los países en desarrollo (Slim en México o Sarmiento en Colombia), es decir, burgueses desnacionalizados, también es evidente empíricamente que la mayoría de las ctn y de los dueños de las mismas están en los países desarrollados, hablando de manera específica en el G-7 y la ue. Ante esto siempre queda la pregunta por la supremacía de esos Estados sobre las ctn, lo que no ocurre en los países del tercer mundo.

Por último, la transnacionalización ha traído consigo la formación de una clase trabajadora transnacional, la cual, sin embargo, no tiene cohesión ni proyecto común, contra-hegemónico, como la cct. Por tanto, su influencia en las instituciones transnacionales no es igual a la de aquella y tampoco su influencia en los Estados, en buena parte cooptados por la cct.

En todo caso, la existencia de un capitalismo globalizado en su totalidad tiene todavía que resolver el problema de que las instituciones transnacionales, el proto-Estado transnacional, pueda tomar decisiones vinculantes, es decir, políticas, que obliguen a todos los ciudadanos del mundo, para así poder tener un mercado realmente global, no solo financiero, sino sobre todo comercial y laboral y, además, una ciudadanía global. La pregunta es ¿están dispuestos los ciudadanos de los países centrales a compartir derechos con los de la periferia, del tercer mundo? Hasta ahora parece que solo se interesan en llegar al tercer mundo, no en que el tercer mundo llegue a ellos. Por lo pronto, los trabajadores seguirán siendo una fuerza nacional, como lo son los Estados. El capitalismo global es entonces el nuevo modo de regulación del capitalismo financiero (modelo de desarrollo) y no el capitalismo cognitivo.

El “modelo de desarrollo” y el modo de producción

Es común el uso del término países desarrollados para referirse a aquellos que disfrutan de condiciones de vida caracterizadas por la abundancia material y hasta cierto punto condiciones de convivencia y seguridad personal garantizadas por la ley y la institucionalidad. El desarrollo es entonces una relación cuantitativa que tiene que ver con niveles de vida y no con la calidad de la misma.

Sobre esta base cuantitativa es que se promueve la idea del desarrollo en el tercer mundo, asumiendo que si tenemos acceso a los mismos computadores, a la misma televisión, a los mismos teléfonos celulares, a los mismos bancos y a las mismas tarjetas de crédito que se usan en dichos países, entonces estamos entrando al desarrollo. El subdesarrollo, por su parte, también sería superable en lo cuantitativo.

El asunto de los indicadores cuantitativos es el resultado, es el derivado, no la esencia, de lo que en términos convencionales se llama desarrollo. Cuando se exhiben signos exteriores de progreso sin que estén respaldados por estructuras económicas y sociales internas, estamos ante lo que Berman ha llamado “el modernismo del subdesarrollo” (Berman, 1991, pp. 174-300).

Para discutir el tema del desarrollo como modo de regulación (modelo de desarrollo) hay que asumir que el desarrollo hace parte de la tradición teleológica cristiana occidental, que es a la vez judía y griega (Nisbet, 1996, p. 487). Es de la misma familia de la salvación, la civilización y el progreso. De esta misma tradición hace parte la taxonomía de Escobar (2002), pues los paradigmas son, justamente, una elaboración

exclusiva de la tradición científica occidental. En una palabra, no hay alternativas no occidentales al desarrollo. No hay paradigmas de mejor familia que otros porque todos son hijos de la misma tradición.

Esto no invalida la clasificación de Escobar (esquema 6.7). Pero es necesario decir que para que las teorías constructivistas o alternativas del desarrollo sean reconocidas, hace falta que las escriba alguien, se prefiere en inglés y con el respaldo institucional de una gran universidad norteamericana, por lo que terminan haciendo parte de una misma tradición.

Esquema 6.7. Teorías del desarrollo acorde a sus paradigmas

Paradigma Variables	Teoría liberal	Teoría marxista	Teoría posestructuralista
Epistemología	Positivista	Realista/dialéctica	Interpretativa/constructivista
Conceptos claves	Mercado Individuo	Producción (ejemplo: modo de producción) Trabajo	Lenguaje Significado (significación)
Objeto de estudio	Sociedad Mercado Derechos	Estructuras sociales Ideologías	Representación/ discurso Conocimiento-poder
Actores relevantes	Individuos Instituciones Estado	Clases sociales (Clases trabajadoras) (Campesinos) Movimientos sociales (Trabajadores, campesinos) Estado democrático	“comunidades locales” Nuevos movimientos sociales, ONG Todos los productores de conocimiento (incluidos individuos, Estado, movimientos sociales)
Pregunta del desarrollo	¿Cómo puede una sociedad desarrollarse o ser desarrollada a través de la combinación de capital y tecnología y acciones estatales e individuales?	¿Cómo funciona el desarrollo como una ideología dominante?	¿Cómo Asia, África y América Latina llegaron a ser representados como subdesarrollados?
Criterios de cambio	“Progreso”, Crecimiento Crecimiento más distribución (años setenta) Adopción de mercados	Transformación de las relaciones sociales Desarrollo de las fuerzas productivas Desarrollo de conciencia de clase	Transformación de la economía política de la verdad Nuevos discursos y representaciones (pluralidad de discursos)
Mecanismo de cambio	Mejores datos y teorías Intervenciones más enfocadas	Lucha de clases	Cambio de prácticas de saber y hacer
Etnografía	¿Cómo el desarrollo es mediado por la cultura? Adaptar los proyectos a las	¿Cómo los actores locales resisten las intervenciones del desarrollo?	¿Cómo los productores de conocimiento resisten, adaptan, subvierten el conocimiento dominante y crean su propio conocimiento?
Actitud respecto al desarrollo y la modernidad	Promover un desarrollo más igualitario (profundizar y completar el proyecto de la modernidad)	Reorientar el desarrollo hacia la justicia social y la sostenibilidad (modernismo crítico: desvincular capitalismo y modernidad)	Articular una ética del conocimiento experto como práctica de la libertad (modernidades alternativas y alternativas a la modernidad)

Partiendo de la taxonomía expuesta, se puede asumir ante ella la posición teleológica del autor, en la que más o menos se entiende que la salvación está en el paradigma posestructuralista, o la posición moderna según la cual habría tres maneras de entender el desarrollo cada una de las cuales está signada por intereses no siempre confesados. En este caso se entenderá que tanto la concepción marxista como la concepción posestructuralista son alternativas a la concepción liberal, la cual tiene el mérito de ser abiertamente la teoría del capital. Se intentará demostrar que las posibilidades más efectivas, no únicas, están en la teoría marxista y no en los paradigmas posestructuralistas, pues el problema, como lo advierte el propio Escobar (2002, p. 6), no es la modernidad sino el capitalismo.

La teoría marxista enfatizaría en reorientar el desarrollo hacia la justicia social y la sostenibilidad, lo que algunos teóricos marxistas llaman un modernismo crítico: desvincular capitalismo y modernidad. Para estos marxistas el problema no es la modernidad, no es la ciencia, no es el desarrollo, no es la tecnología, es el capitalismo, la utilización que el capitalismo hace de ellos.

En el marxismo, la idea de desarrollo tiene una formulación muy clara: se trata del concepto de acumulación interna (nacional), de la tasa de ahorro, de la conversión de una parte de la renta capitalista en capital; se trata, así mismo, de la economía política, es decir, de cómo se distribuye la renta, el excedente, y de cómo se distribuye la tributación en cada Estado-nacional. Pero lo más importante en términos de desarrollo es ¿cuál es la relación entre producción de bienes de consumo y bienes de producción?, ¿cuál es el grado de autonomía científico-técnica? Y, por tanto, ¿cuál es el papel del conocimiento en estos términos? La producción de medios de producción sigue siendo la línea que divide el desarrollo y el subdesarrollo (Furtado, 1977) y en ello la adopción o no de la cultura alfabética tiene un lugar determinante. Eso es lo que está detrás de los indicadores cuantitativos de desarrollo.

En efecto, pasando ya del mundo virtual de la mera cultura, es decir, de las capacidades para producir a la producción propiamente dicha, y no solo de bienes culturales, de valores de uso simbólico, sino de valores de uso material y valores económicos, estas ventajas se materializan en producciones bien tangibles. La manera como se produce el nexo entre la economía de la cultura —en este caso la economía del conocimiento— y la economía real se puede esquematizar de manera aproximada (esquema 6.8).

En el estado actual de las cosas, si tomamos la economía de la cultura como el cuarto sector, los países del centro, los anglosajones y el Japón en particular, tienen la siguiente dinámica: una fuerte expansión social y una larga tradición de apropiación de la cultura alfabética en sus formas expresivas (alfabética) y de contenido (argumentativas, analíticas y descriptivas), a través de la alfabetización y en especial del logro en educación superior, donde se apropian las disciplinas (Narváez, 2010b). Ello les permite producir nuevas sustancias de contenido, es decir, nuevos conocimientos en las denominadas ciencias básicas, paradigmáticas de esta cultura: matemáticas, física, química (no es necesario recordar de dónde son los premios nobel de estas ciencias).

La aplicación de estas nuevas sustancias de contenido les permite producir nuevas sustancias expresivas para la cultura alfabética, pero también para las demás culturas (oral, icónica, narrativa, etc.), es decir, la tecnificación de cualquier cultura. A esto se le ha llamado Tecnologías de la Información y la Comunicación [tic], las cuales tienen un alto valor de uso simbólico como técnicas, o sea como formas de hacer, pero también un alto valor de uso material en cuanto aparatos y redes.

Esquema 6.8. De la economía de la cultura a la economía real

Economía de la cultura	Formas expresivas	Formas de contenido	Nuevas sustancias de contenido	Nuevas sustancias expresivas	Valor de uso
Cuarto sector	Alfabética	Argumentativa Analítica Descriptiva	Nuevos conocimientos	Nuevas técnicas.	V. de uso simbólico
				Nuevos aparatos y redes	V. de uso material
			Matemáticas Física Química	tic	V. de uso material
Economía real			Biología	Biotecnología (industrialización de la vida)	V. de uso material
Sector Secundario				Industria (nuevos materiales, nuevas máquinas, nuevos bienes de consumo)	V. de uso material
				Energía (nuevas fuentes de energía-energía nuclear)	V. de uso material
				Construcción (nueva infraestructura física)	V. de uso material
Sector Primario				Extracción (recursos naturales)	V. de uso material

Fuente: Elaboración del autor.

Por esta misma razón, las tic desbordan el mundo de la mera economía de la cultura, es decir, no se utilizan solo para producir bienes de uso simbólico, para manipular la información o incluso para producir algún conocimiento nuevo, sino que su uso se extiende a la economía real. Junto con los nuevos conocimientos producidos por la biología, producen lo que se llama la biotecnología, que es el punto más alto del desarrollo industrial, como quiera que se trata de la industrialización de la vida. Podemos decir entonces que la biotecnología es el punto de intersección entre la economía de la cultura y la economía real.

De ahí en adelante, podemos hacer una escala descendente del desarrollo, según la cual los nuevos conocimientos y las nuevas técnicas (tecnociencia), van permitiendo a cada país desarrollar sectores cada vez más elevados en la producción de valor, en las eficiencias económicas, pero del sector secundario o sea el que transforma unos productos en otros. Así, su aplicación a la industria genera nuevos materiales para no depender de las materias primas, nuevas máquinas para mejorar los procesos de producción y, por supuesto, nuevos bienes. Su aplicación en un sector crítico como la energía, les permite acceder a nuevas fuentes de energía, específicamente, la máxima expresión de la manipulación tecnocientífica que es la energía nuclear (robar el secreto del sol). Estas nuevas técnicas, aplicadas a la construcción, permiten generar nuevas infraestructuras para los asentamientos humanos, para el transporte y para el comercio. Por último, se pueden aplicar a la extracción más eficiente (o más voraz) de los recursos naturales.

Esto se expresa, de manera sumaria, en un solo ejemplo: mientras que los países anglosajones y Japón exportan en promedio más de un 85 % de productos industriales y más de un 24 % de productos de alta tecnología, Colombia exporta un 30 % de productos industriales (la mayoría de bienes de consumo) y un 2.1 % de bienes de alta tecnología (Sarmiento, 2004).⁶⁹ La brecha entre desarrollo y subdesarrollo que es de tres a uno en cuanto a bienes industriales, en vez de cerrarse se amplía a una relación de diez a uno en materia de tecnología.

Así que una situación ideal de desarrollo sería aquella en que una nación produjera, consumiera y exportara fundamentalmente productos de alta tecnología, o sea, que fuera productor, consumidor y exportador de tic y de biotecnología, a lo que se aproximan bastante países como el Japón o Corea. La situación extrema del subdesarrollo es la de aquellos países que solo viven de la extracción, que son recolectores (de cualquier

⁶⁹ Ver una exposición amplia en Narváez, 2010b.

recurso), utilizan el trabajo menos calificado y, por consiguiente, no agregan gran valor con su trabajo (en términos capitalistas). Además de eso, por su condición periférica transfieren gran parte de la plusvalía a los países centrales.

En este punto entonces llegamos al problema central: el capitalismo global, como modo de regulación del capitalismo financiero, es un modelo de desarrollo, es decir, una forma de regir y garantizar la acumulación capitalista de manera más o menos estable y predecible y una manera de responder a las crisis. Pero en el capitalismo global justamente lo que se hace es cambiar el concepto de desarrollo. Como lo expresa Robinson (2007, p. 141), “el Banco Mundial cambió su definición del término ‘desarrollo’ como crecimiento económico nacional; ahora lo define como ‘acertada’ participación en el mercado mundial”. Esa acertada participación se especifica más adelante como en un verdadero recetario:

El nuevo modelo de desarrollo se basa en la rearticulación de cada país a los mercados mundiales, por medio de la introducción de nuevas actividades económicas ligadas a la acumulación global, el abaratamiento de la mano de obra [...] para hacerla “competitiva” y la apertura de los sectores públicos de cada país, las industrias protegidas y los recursos naturales a la explotación comercial (Robinson, 2007, p. 141).

Aquí el concepto de desarrollo sale maltrecho en dos sentidos. Por un lado, desde el punto de vista de las clases (marxista), no solo el abaratamiento de la mano de obra sino la introducción en las relaciones de mercado —como fuente de acumulación para el capital externo— de nuevas actividades sociales y de los sectores públicos que cumplen funciones de redistribución, hacen imposible el funcionamiento de una sociedad integrada y medianamente igualitaria; en su sentido más llano, a diferencia de las etapas preglobales, los sectores trabajadores y populares son expulsados del nuevo proyecto político; por consiguiente, el desarrollo como condiciones de vida está negado para la periferia. Por otro lado, aun en los términos ortodoxos del crecimiento económico y la acumulación interna de capital (liberal) y, por consiguiente, del mejoramiento de las tasas de ganancia, el desarrollo es imposible para estos países, pues los mercados, las ganancias y las inversiones son transferidas de los productores nacionales (sean privados o estatales) a los productores del centro, debido a la repatriación de utilidades que realizan sin restricciones las compañías transnacionales que operan en el tercer mundo. Es más, lo que se puede prever, además de una desindustrialización

creciente, es una des-inversión o una des-acumulación aceleradas; por tanto, el nuevo modelo de desarrollo es el reforzamiento del subdesarrollo de la periferia.

Sin embargo, siendo esto tan claro para algunos teóricos posmodernos, defienden una utopía parecida a la del liberalismo. Por ejemplo, Escobar (1999, p. 321) reconoce que “Asia, África y América Latina no están más cerca de convertirse en “desarrolladas” de lo que estaban en 1945, cuando los poderes del capital y la tecnología se sumaron para convertirlos en clones del primer mundo”, lo cual es obvio, puesto que el subdesarrollo de la periferia es la otra cara del desarrollo del “norte” y sobre todo porque, como hemos tratado de mostrar, la tecnología es hija, o por lo menos hermana, del capital. Y más que eso, son el producto más destacado de todo el concepto de desarrollo occidental. No obstante, funda las esperanzas de subvertir la ideología del desarrollo en esas tecnologías:

Las nuevas tecnologías se contraponen a muchas de las premisas del desarrollo. Mientras aquellas promueven la interactividad, la multiplicidad y la procesualidad, el desarrollo demanda pasividad, homogeneidad y énfasis, no en los procesos sino en los estados a ser alcanzados. El mundo de las tecnologías, podría decirse, es rizomático, es decir, descentrado y multidireccional [...], mientras que el desarrollo es unilinear [sic], arborescente, predecible. Las nuevas tecnologías fomentan la alteridad de formas sociales y de subjetividad, cuando el desarrollo pretende congelarlas según los dictados de una racionalidad ya caduca (Escobar, 1999, p. 349).

Si el autor no fuera tan prestigioso, ni siquiera valdría la pena comentarlo, pero es inevitable una toma de posición por cuanto hay una asunción inaceptable para un antropólogo: la tecnoutopía, es decir, la creencia en las posibilidades emancipatorias de una técnica, como si la emancipación no fuera un asunto ético y político, de relaciones sociales. Además, las tecnologías no son sujetos, por tanto, no promueven nada, no toman decisiones; la interactividad no es social, es una característica de los sistemas técnicos consistente en una simulación de la interacción,⁷⁰ que es lo propiamente humano, y solo hay interactividad en los límites que permite el sistema técnico, que

70 La interactividad se entiende como “imitación de la interacción por parte de un sistema mecánico o electrónico que contemple como objetivo principal o colateral también la función de comunicación con un usuario o varios usuarios” (Bettetini y Colombo, 1995, p. 17).

es lo mismo que decir en los límites que permite el creador y el controlador. Por otra parte, las tecnologías de la información y la comunicación son el máximo grado de anulación de la multiplicidad, pues es la reducción de todos los sistemas expresivos a uno solo (el sistema de códigos ascii, conocido como digitalización electrónica), y es la reducción de la diversidad de lógicas a la lógica formal del algoritmo; las tecnologías son una cultura, una gramática y su asunción, su recepción, es la asunción de esa gramática, por consiguiente, no reconocen ninguna alteridad; son el producto de una sociedad ante la cual todas las demás son otras, pero “subdesarrolladas”. No son descentralizadas, pues su control está en manos de un solo Estado y de menos de 10 transnacionales del mismo país. En fin, no son la contraparte de la racionalidad occidental, moderna e instrumental, sino su máxima expresión.

Fundar las esperanzas de una alternativa al desarrollo en el producto de punta de este, las nuevas tecnologías, es como intentar apagar un incendio con gasolina. En efecto, como dice Bolaño (2005, p. 64), “aunque los desarrollos tecnológicos visibles [modo de desarrollo] ya pudiesen apuntar a un nuevo modelo de desarrollo [nuevas relaciones capital-trabajo, redistribución, etc.], las condiciones económicas, sociales y políticas se dirigían hacia la profundización de la crisis”, es decir, los agentes no han tomado las decisiones políticas para cambiar el sistema que les permitirían eventualmente las condiciones técnicas, o han tomado las que refuerzan las relaciones sociales existentes.

Y es que el concepto de desarrollo viene asociado sobre todo a uno de los componentes del modo de producción capitalista, precisamente a su aspecto estructural, al modo de regulación. Este es, en esencia, un modelo de desarrollo, una forma de orientar el capitalismo. En el momento actual dicho modelo tiene un problema que resolver con la utilización del conocimiento y las tecnologías y es que estos tienen un costo de producción, pero generan externalidades positivas, es decir, pueden ser usados por la sociedad sin costo adicional, lo que quiere decir, no excluyente y, además, no se desgastan por el uso:

Esto hace que el costo marginal de su utilización sea nulo, impidiendo la definición de una regla convencional de formación de precios [...] de modo que para estimular la inversión privada es preciso restringir el uso y con eso permitir la rentabilización privada (Bolaño, 2005, p. 58).

Es decir, que un bien que por naturaleza es público tiene que ver restringida su rentabilidad social, reduciendo la capacidad social de producir y consumir conocimiento y tecnología y permitiendo, al contrario, un modelo rentista de derechos de propiedad, por causa no solo del modelo de desarrollo sino sobre todo del modo de producción.

El paradigma marxista, a pesar de las similitudes con el liberalismo que pretende establecer Escobar, no propone cambiar el modelo de desarrollo sino cambiar el modo de producción. En tanto el modo de producción es un asunto ético, de objetivos del sistema, al cambiar estos, cambia la manera de organizar la producción del excedente, de utilizar la tecnología y de rentabilizar el conocimiento; por tanto, no se puede equiparar el anti-capitalismo con el capitalismo, basado, como tratamos de explicarlo, en la ley del valor, en la valorización y en la acumulación: “Existe en efecto una grave contradicción entre la lógica del capitalismo (crecimiento ininterrumpido, avidez de ganancias, explotación sin fronteras) y la nueva austeridad indispensable para evitar el cataclismo climático” (Ramonet, 2009, p. 11). Como el capitalismo no puede subsistir sin acumulación, es intrínsecamente expoliador, tanto en lo ecológico como en lo social y, por tanto, no conduce al desarrollo entendido como “fortalecimiento de la base productiva, la equidad social y la sustentabilidad ambiental” (Sarmiento, 2009, p. 4), sino a lo contrario, dada la condición periférica de nuestro capitalismo. Como bien los expresaron los activistas ecologistas en la Cumbre del Clima de Copenhague, hay que cambiar el sistema, no el clima.

7. La modernización de la tradición alfabética. De la cultura occidental a la cultura escolar

La mediatización de la cultura alfabética: la cultura impresa

Entendemos la mediatización de la cultura alfabética como el paso de la reproducción manual a la reproducción técnica, de la caligrafía a la tipografía, del escribano al impresor. Con la escritura caligráfica se podía reproducir cada original solo uno a la vez, y en cada reproducción se dejaba impresa la huella de quien efectuaba la reproducción (Bouza, 1997). Aun cuando el modelo era único, las reproducciones eran distintas por necesidad y también únicas por cuanto la caligrafía sigue siendo un rasgo individual. Si bien la escritura tiene una clara superioridad frente a la oralidad como conservación fiel de la memoria, en tanto garantiza la reproducción de las palabras y los caracteres

gráficos exactos (uno por uno, o sea digitalmente), la reproducción manual que implica a cada individuo deja algún campo para la subjetividad y la interpretación. En ese sentido, cada copia es, de cierta forma, un original.

La reproducción técnica es la que se realiza a partir de prototipos, por medio de herramientas, en forma seriada y en la que cada copia es idéntica a la otra. La reproducción técnica (realizada por la mediación de aparatos, herramientas, no solo por la mano del hombre), a diferencia de la copia caligráfica, no implica la presencia del sujeto en cada copia sino que esta presencia queda reducida al original, mientras que las copias quedan a merced de las características de la herramienta o de la máquina. “La tipografía es la primera mecanización de una artesanía”, dice McLuhan (1994, p. 187). Sin embargo, esto no es del todo cierto, excepto en lo de la reproductibilidad, pues, como se verá más adelante, la mecanización, en sentido estricto, empieza con la Revolución Industrial. En rigor, la imprenta es una típica manufactura.

El inicio de la imprenta lo podemos situar en la invención realizada por Gutenberg hacia 1455, aunque fue en 1457 cuando se publicó el primer libro impreso con el pie de imprenta: el Salterio de Mainz. Con la imprenta el producto cultural no solo es objetivo sino que se objetiviza. La diferencia no es sólo un juego de palabras. Los productos culturales son objetivos en cuanto existen de manera independiente de la conciencia o el deseo de los sujetos individuales: tal es el caso, por ejemplo, de la lengua o de las tradiciones morales, las cuales existen con independencia de los individuos: “El don más significativo de la tipografía debe ser la objetividad o no-implicación: el poder de la acción sin reacción” (McLuhan, 1994, p. 185). Pero los productos culturales se objetivizan solo en la medida en que se convierten en artefactos manipulables, fungibles, como ocurre en este caso con los libros y los periódicos, los cuales vienen a ser la primera forma de objetivización de tales productos en la era técnica.⁷¹

A partir de la imprenta es posible que un mismo producto cultural (prototipo) llegue de forma simultánea a un número infinito de usuarios o consumidores-lectores y, además, de manera individual. Pero lo característico es que dichos consumidores son en principio anónimos, es decir, no están predeterminados de manera empírica por el autor. Con ello llegamos a la situación de que las esferas del autor, la obra y el lector, adquieren cada una vida independiente. Es decir, los autores pierden el control sobre

71 “El resultado final de este objetivismo es la cosificación del mundo de la vida, que se fragmenta en un mundo de objetos, manipulables desde las diversas técnicas y profesiones” (Hoyos, s/f. p. 19).

sus creaciones en el momento en que se desprenden de ellas y, al mismo tiempo, estas empiezan a existir con independencia de los consumidores.

Es pertinente en este punto, para nuestros fines de exposición, tratar de situar los alcances de la imprenta en lo que se refiere a la relación entre cultura, sociedad y técnica. Dos estudiosos se plantean la misma inquietud casi en los mismos términos: “¿Produjo la imprenta una revolución cultural y social o fue solo uno de los factores que fueron consolidando el modelo de la Modernidad, vislumbrado ya desde finales de la Edad Media?” (Espejo, 1998, p. 147); así mismo, Petrucci (1999, p. 117): “La escritura manuscrita y la imprenta: ruptura o continuidad”. Ambos mencionan como partidarios de la versión épica de la imprenta a McLuhan, ya mencionado a propósito de la relación lenguaje-técnica, y a E. Eisenstein (1979), cuya obra, *La imprenta como agente de cambio*, ya anuncia en su título la ontologización de la nueva técnica y su conversión en sujeto (Espejo, 1998, p. 147; Petrucci, 1999, p. 129). Ambos asumen la imprenta como una continuidad/renovación (Petrucci, 1999, p. 129) y como una conservación/transformación de la cultura escrita (Espejo, p. 148). Petrucci y Espejo ponen como fieles de la balanza a Lefevre y Martin y a Chartier en cuanto a la valoración adecuada de la imprenta.

Según McLuhan, “socialmente, la extensión tipográfica del hombre produjo el nacionalismo, el industrialismo, los mercados masificados y la educación y alfabetización universales” (McLuhan, 1994, p. 185). Esto implica la determinación de los grandes procesos sociales de la modernidad por la técnica. Pero no solo estos, también los procesos institucionales: “Antes de que la imprenta hiciera de las lenguas vernáculas un extensivo medio de comunicación de masas, era impensable una unificación política de las poblaciones en agrupaciones vernáculas o por idiomas” (p. 189). Es cierto que la imprenta, como difusora de la lengua oficial, es también la base técnica sobre la cual comienzan a erigirse las culturas nacionales, pero no es cierto, como dice el mismo autor, que “la imprenta es la arquitecta del nacionalismo”, aunque haya traído consigo grandes transformaciones en la difusión de la cultura de Occidente.

Para empezar, hay que hacer la diferencia entre la imprenta y la cultura escrita, esta última existente antes de la imprenta, reavivada a fines de la Edad Media (Martin, 2003) y dinamizada en lo social durante la Modernidad por la imprenta, pero sobre todo, a nuestro juicio, por la Reforma, el capitalismo y el nacionalismo, que son los que hacen dinámica a la imprenta.

Aquí empiezan los cuestionamientos, incluso técnicos. En principio el libro no se diferenció gráficamente del manuscrito hasta 1530 (letra itálica en vez de gótica) ni editorialmente (pie de imprenta) hasta 1579 (Martin, 1992, p. 23).

Tampoco es del todo cierto que la imprenta haya conducido a una superación del manuscrito, pues aparte de la correspondencia personal y de muchos documentos oficiales, los científicos renacentistas más reconocidos como Da Vinci, Copérnico y Tycho Brahe, prefirieron seguir manteniendo sus escritos y sus descubrimientos en forma manuscrita antes que confiarlos a la imprenta (Espejo, 1998, p. 149). Además, las universidades siguieron manteniendo sus propios circuitos de copia manuscrita para uso escolar.

Y mucho menos constituye una transformación de la tradición oral del pueblo en tradición escrita,⁷² pues, además de que muchos textos escritos fueron leídos siempre en público y en voz alta, siguió existiendo la preeminencia oral en ámbitos como la enseñanza (lecciones), el religioso (sermones) y el teatro (guiones), en los que lo más importante es la palabra pronunciada por el docente, el predicador y el actor, aunque estén basadas en elaboraciones escritas (Chartier, 2003, p. 24). Así mismo, los clientes más seguros de los libreros seguían siendo en el siglo xviii, como en la Edad Media, las universidades, las academias de ciencias, los colegios de las provincias y los nobles, aparte de los juristas (Lay, 1990, p. 258).

En cambio, a nuestro juicio, es evidente la influencia de las condiciones sociales sobre la técnica, pues fue la idea protestante de que “todo el mundo tenía acceso directo a Dios sin necesidad de mediación clerical” (Briggs y Burke, 2002, p. 93) la que obligó a la lectura individual y, por consiguiente, a la masificación de esta, produciendo a la vez efectos privatizadores sobre la práctica religiosa y la lectura. Así, “la búsqueda del contacto directo con Dios se veía ayudada por el libro” (Martin, 1992, p. 13). Pero el individuo es el mismo intérprete y por consiguiente comienza a tener juicio propio e independencia frente a las jerarquías sociales o religiosas. Digamos, además, que la imprenta fue la principal arma política de La Reforma: “Más del 80 por ciento de los libros en alemán que se editaron en 1523 —exactamente 418 títulos de un total de 498— se referían a la reforma de la Iglesia” (Briggs y Burke,

72 “En realidad, las cosas fueron de otra manera en cuanto el impulso hacia una progresiva difusión de las capacidades de leer y de escribir preexistía desde hacía mucho tiempo y, es más, esa fue una de las causas que permitieron el éxito —con el tiempo— del nuevo proceso de producción de textos en todas las regiones europeas” (Petrucci, 1999, p. 144).

p. 95);⁷³ y de la Contrarreforma: “Hubo una creciente demanda de misales, de breviarios, y sobre todo de catecismos [...]. Algunos laicos leían vidas de santos y otras obras devocionales” (Briggs y Burke, p. 101). Gracias a la imprenta se popularizaron las diferentes versiones de la Biblia y se movilizaron las huestes de creyentes de uno y otro bando.

Este hecho tiene como contrapartida el producir una transformación en los lectores, pues estos se ven obligados a adquirir las competencias para acceder a las obras escritas, la necesidad de aprender a leer era la primera de ellas. En principio, habría que aprender a leer latín, que era la lengua occidental predominante en los productos escritos (el primero de ellos fue, como se sabe, la Biblia). Las lenguas nacionales no eran sino dialectos locales del latín o germánicos, es decir, formas de hablar vernáculas, pero sin escritura propia. La necesidad, impuesta por la Reforma protestante, de que cada creyente leyera e interpretara la Biblia por su propia cuenta, obligó a las naciones que se habían adscrito al nuevo credo a formalizar modalidades de escritura propia para esas lenguas vernáculas. De ahí nacieron las lenguas nacionales que hoy conocemos, como el alemán, el francés, etc. y que por eso se llaman “lenguas modernas”.

En efecto, como quiera que en aquella época no había una lengua alemana normalizada, puesto que, o se hablaba latín, o se hablaba algún dialecto regional:

Lutero consiguió romper el círculo vicioso, no escribiendo en su propio dialecto sajón, sino en lo que podría ser el común denominador de los dialectos, modelados según el estilo de la cancillería imperial, e inteligible de este a oeste, de Sajonia a Renania. De esta manera [...] la traducción de la Biblia contribuyó a estandarizar el alemán escrito (Briggs y Burke, 2002, p. 95).

Lo que determinó así la formación de una cultura nacional, aparte de que el número de lectores se multiplicó (masificación) y la venta de la Biblia se convirtió en un negocio muy próspero (industria cultural).

73 Según Petrucci (1999, pp. 135-136), las obras en lengua alemana editadas hasta 1517 eran solo cuarenta; “pero en 1519 ya eran ciento once; en 1521 doscientas once; en 1522 trescientas cuarenta y siete; y en 1525 cuatrocientas noventa y ocho, de las que ciento treinta y tres obras [eran] de Lutero, doscientas quince de otros reformadores y solo veinte de opositores”.

En efecto, con la imprenta y la alfabetización viene un verdadero mercado del libro en el que los editores hacen la oferta y los lectores la demanda. Esto, en los siglos xv y xvi, cuando ya los tirajes eran de mil ejemplares por título, tiene una doble implicación: por un lado, la cifra mágica de mil ejemplares nacía de una consideración económica, pues se consideraba el límite a partir del cual un libro era rentable. Pero, por otro lado, constituía una gran liberación para los autores que no querían seguir dependiendo del mecenazgo y el patronazgo y, por tanto, un gran impulso a la liberación del pensamiento frente a los prejuicios y, a veces, la ignorancia de los patrocinadores, al someter las obras al juicio de los lectores (el mercado) en vez de al capricho de una persona; si bien los editores no eran siempre el filtro más competente entre el autor y el público, aun así, el pensamiento encontró otro circuito de difusión, en la medida en que “tipógrafos y editores [...] parecen haber estado dispuestos a publicar obras contemporáneas [...] y no lo habrían hecho de no estar seguros de poder venderlas” (Hirsh, 1990, p. 60). O sea que la imprenta como actividad no se habría desarrollado sin el espíritu capitalista.

Fuera del libro, lo que hoy se llama edición discontinua, la imprenta dio origen a las publicaciones periódicas y, con ellas, al periodismo propiamente dicho (información periódica) y a la demanda de actualidad. Desde 1597 se tiene noticia de un quincenario en Augsburgo, para ese entonces un centro bancario, y desde 1605, de un boletín quincenal comercial en Amberes, ejemplos que se multiplicaron en Holanda hasta 1620, año en el que se generalizaron también en Inglaterra y otros países, siempre en los centros portuarios, comerciales y financieros. El advenimiento del diario no sería sino el resultado final de estas experiencias. Ya en 1702, Londres produjo el *Daily Courant*, el primer diario del mundo, lo que significa que la tradición diarística ya ha arribado a la venerable edad de 300 años.⁷⁴

Si bien el libro alcanzó también una franja de público masivo, no erudito, cuya demanda principal era la Biblia, así como cuentos populares en formato pequeño y barato; con lo que la imprenta llegó a hacerse verdaderamente masiva fue con la llamada prensa popular. La prensa de masas tuvo como atractivo la conocida literatura por entregas (antecesora de las telenovelas)⁷⁵ que garantizaba la fidelidad de los lectores, modalidad que se inauguró en Inglaterra en 1719 con la publicación de Robinson

74 Petrucci sostiene que “el verdadero primer diario fue el “*Leipziger Zeitung*”, publicado en Leipzig a partir de 1660” (cfr. 1999, pp. 147-148).

75 “Los seriales de televisión actuales, siguen el modelo de los radiofónicos, que a su vez siguen el modelo de los relatos seriados que se publicaban en las revistas del siglo xix (de Dickens a Dostoiévski hubo novelistas cuyas obras se dieron a conocer originariamente en forma de entregas)” (Briggs y Burke, 2002, p. 12).

Crusoe, de Daniel Defoe, ejemplo que habría de seguirse en Francia contando con la colaboración de los escritores más prestigiosos de la época. La prensa entra así de forma definitiva en el terreno del entretenimiento masivo, sin desconocer su papel de identificador político de las masas proletarias urbanas a través de lo que se conoció como prensa radical. Esta lógica de masificación se reforzó con la reducción del costo (prensa de un penique y luego de medio penique) a cambio de publicidad. En 1835 se produce por primera vez la reducción del precio de un periódico a la mitad y comienza la financiación por publicidad, respaldada en un gran número de lectores.

Pero la prensa de masas, más que por su contenido político, más que por las historias de entretenimiento y más que por ser útil en la vida urbana, llegó a ser tal por su evolución hacia lo que se podría llamar una prensa icónica. En efecto, desde 1791 *The Times* inició la modalidad de los periódicos ilustrados con grabados en madera; pero fue entre 1830 y 1850 que esta modalidad se generalizó, coincidiendo con la financiación publicitaria, con lo que el periódico entra de lleno en la tradición popular, a través, primero, de los relatos y, luego, de las imágenes, pero ya no como portador del pensamiento ilustrado. Estas posibilidades habrían de ser reforzadas por el mejoramiento del papel y de las técnicas de reproducción de imágenes.

De ahí a la prensa amarilla (nombre debido a *Yellow Kid*, historieta publicada en Estados Unidos desde 1894), de grandes titulares e ilustraciones, solo hay un paso, pues, en rigor, no se necesita cultura letrada para acceder a esa información. La revista ilustrada,⁷⁶ por su parte, es una versión económica y socialmente más refinada de la prensa popular, pero en cuanto a lo cultural perteneciente a la misma familia.

En fin, la imprenta, siendo diseñada como técnica para la reproducción en serie de la cultura alfabética, llega a ser colonizada por la cultura oral-icónica y el relato, lo que muestra bien la diferencia entre una técnica y una cultura, pues su correspondencia no es exacta parte a parte, como se verá también a propósito de la técnica digital electrónica. Por tanto, una técnica, aunque tenga una vocación cultural preferente, no puede resolver los problemas de la desigualdad cultural (más bien puede reforzarlos) y menos los de la dominación política, pues estos no son problemas técnicos sino políticos, como lo demuestran las luchas por la prensa libre en Europa ya desde el siglo xviii.⁷⁷ En consecuencia, los medios masivos audiovisuales no son tanto un sustituto para la cultura letrada sino para la cultura icónica y de relato que ya circula por los

76 Aquí se utiliza *ilustrada* como sinónimo de acompañada con imágenes y no como publicación filosófica.

77 Para una historia de la prensa y su papel político en Inglaterra, ver Curran, 1981, pp. 222-261.

medios impresos, habida cuenta de que son las publicaciones que difunden este tipo de cultura las que alcanzan una verdadera cobertura masiva y mayoritaria en las sociedades del siglo xx (Habermas, 1994, pp. 189-203).

En cuanto a la escritura electrónica, porque hay que llamarla de algún modo (puesto que el alfabeto y la lengua ya son digitales), no es solo un paso técnico significativo en la escritura, sino que altera, además, la digitalización. Como escritura, se rige por los mismos principios de combinación de la escritura alfabética, pero como digitalización, es decir, como sistema de notación susceptible de operar con un mínimo de unidades combinatorias, la escritura computacional realiza una doble digitalización, pues permite digitalizar las unidades digitales alfabéticas.

En concreto, la informática electrónica opera con solo dos bits (binary digits) o digitales binarios, el 0 y el 1, cuyas combinaciones en series de ocho (00000001, por ejemplo) componen los bytes, cada uno de los cuales es equivalente a uno de los caracteres alfanuméricos. De esto resulta que cada letra del alfabeto es digitalizada en ocho unidades discretas, combinadas de diferente forma para cada carácter, unidades aún menos significativas por sí mismas que las propias unidades discretas del alfabeto.

Hay pues hasta aquí una continuidad entre la escritura alfabética caligráfica y la escritura digital electrónica, pasando por la tipográfica, en la que, si bien se han producido cambios técnicos, es decir, en la sustancia de la expresión, no se ha producido ninguna ruptura en términos de códigos, o sea en la forma de la expresión; hay una continuidad en la que no se puede hablar de cambio cultural en sentido estricto, ni mucho menos de revolución, aunque sí de cambios en la expansión de la cultura, si bien todavía durante los siglos xvi y xvii las comunicaciones más importantes seguían siendo manuscritas: los mensajes políticos, científicos, literarios, religiosos y, claro, personales (Briggs y Burke, 2002, pp. 58-59). Así mismo, hoy la mayoría de la cultura alfabética, incluyendo la que circula por Internet, mantiene los formatos de lo tipográfico.

Pero este ligero recorrido por la mediatización de la tradición alfabética también pretende demostrar, por un lado, que la informática no corresponde a la misma estirpe que la televisión y el video, por ejemplo, desde el punto de vista cultural, y que, aunque ambas sean electrónicas en cuanto a la técnica, el acceso a la cultura computacional exige competencias distintas de las que exige el acceso a la cultura mediática, pero iguales a las que exige la reproducción tipográfica, que son iguales, a la vez, a las que exige el manuscrito, siempre que sea alfabético; y por otro lado, como consecuencia de lo

anterior, se trata de explicar por qué esa tradición letrada no aparece en los medios, ni es intercambiable por la cultura mediática, como lo reclaman algunos.

La secularización de la cultura alfabética: la cultura nacional⁷⁸

La discusión sobre el proceso de conformación de la cultura nacional y, a través de ella, el de la nación, se centra en la relación entre nación y Estado y el carácter preeminente de una u otro. El Estado, según Smith (1997, p. 13):

Se refiere exclusivamente a las instituciones públicas [...] que ejercen el monopolio de coerción y exacción dentro de un territorio determinado. La nación, por el contrario, representa un lazo cultural y político al unir en una única comunidad política a todos los que comparten una cultura y un suelo patrio histórico.

Al Estado contrapone la nación, definida como “un grupo humano designado por un gentilicio y que comparte un territorio histórico, recuerdos históricos y mitos colectivos, una cultura de masas pública, una economía unificada y derechos y deberes legales iguales para todos sus miembros” (p. 13), rasgos que, sobre todo los tres últimos, se pueden considerar como producto de una verdadera construcción más que como una herencia, que es lo que implica la totalidad de los rasgos étnicos.⁷⁹ Para estos últimos componentes es esencial el Estado. “El Estado burocrático fue el agente de la incorporación a la cultura étnica lateral dominante de las regiones alejadas y de las *ethnies* y clases sociales medias y bajas que allí habitaban” (Smith, 1997, p. 54). El Estado es, pues, el unificador, si no el inventor, de la nación moderna.

Aunque el tipo de Estado (Monarquía o República) es importante en la tradición de cada nación, no está determinado solo ni principalmente por la cultura, sino por razones políticas y económicas, pero puede incorporarse a la tradición cultural de una nación. Sin embargo, aquí lo que nos interesa es el papel del Estado en la “conformación”, aunque parezca duro el término, de la “cultura nacional”.

78 Algunas de las ideas de este subcapítulo se encuentran en Narváez, 2005a.

79 Para un desarrollo de la nación y la etnia, ver Connor, 1998.

A medida que ese Estado se centralizaba y burocratizaba intentaba incorporar a las clases medias y a las regiones remotas por medios militares, fiscales, judiciales y administrativos. Si lograba el objetivo, demostraba que era posible unir a grupos frecuentemente dispares en una única comunidad política basada en el patrimonio cultural del grupo étnico dominante (Smith, 1997, p. 61).

Después del tipo de Estado, están la extensión, los recursos naturales, la ubicación geográfica, los límites y las características físicas del territorio. En este caso el país (de paisaje), es decir, el territorio sobre el cual ejerce soberanía el Estado. Hoy en día hacen parte del territorio de un Estado tanto las tierras continentales como las insulares; así mismo, el mar territorial y la plataforma continental, el espacio aéreo y la porción de la órbita geoestacionaria que corresponde a su territorio en el caso de los países situados sobre la línea del Ecuador. La conciencia sobre la posesión y el usufructo del territorio puede llegar a hacer parte de la cultura nacional, pero en principio el territorio no es más que el soporte físico donde se asienta la construcción de la nación.⁸⁰

Finalmente, la población, el número de habitantes, las lenguas oficiales y no oficiales, la composición religiosa, la división étnica y la distribución de la población urbana y rural, nos están describiendo las características humanas y culturales de la nación. De suerte que la nación es la población con sus características culturales.⁸¹

De este modo, queda configurado el concepto de Estado-nación constituido por tres componentes: el Estado, el país y la nación. Con ello podemos aventurar una definición de Estado-nación, aunque sea provisional y ad hoc para nuestros fines de explicación, según la cual un Estado-nación viene a ser una entidad política soberana que ejerce esa soberanía sobre un territorio llamado país y sobre una población erigida en nación.⁸²

80 Sobre la importancia del conocimiento del territorio y la población para el Estado, ver Montañez, 2000, pp. 53-82.

81 Sobre el territorio como parte de la cultura y la conciencia de nación, véase König, 1994, p. 509.

82 Ver la historia del concepto en Hobsbawm, 1998, pp. 23-53.

Desde el principio, el Estado ha resultado determinante en la conformación de la nación, no solo como dominio, sino como hegemonía, a través de sus funciones administrativas.

En pocas palabras, el Estado gobernaba a un “pueblo” definido territorialmente y lo hacía en calidad de suprema agencia “nacional” de gobierno sobre su territorio, y sus agentes llegaban cada vez más hasta el más humilde de los habitantes de los pueblos más pequeños (Hobsbawm, 1998, p. 89).

Y lo hacía por medio del cartero, el policía y el maestro de escuela; las guarniciones y bandas militares; los censos periódicos, y los sistemas de documentación y registro; la escuela primaria y el servicio militar obligatorio; los grandes ritos humanos (celebraciones patrias); los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones, es decir, copando la vida cotidiana de sus asociados.

Pero lo que aquí interesa no es el proceso político y económico de conformación del Estado-nación, lo cual es objeto de otra discusión,⁸³ sino el proceso de conformación cultural de la nación, o sea el surgimiento de ese algo llamado cultura nacional.

Si, como hemos visto en apartados anteriores, en el mundo existen más de 6 000 lenguas, es decir, más de 6 000 culturas étnicas y, al mismo tiempo, solo existen 192 Estados-nación, o sea 192 culturas nacionales, entonces es imposible que coincidan las culturas nacionales con las culturas étnicas o populares existentes: “Papuasia-Nueva Guinea con más de 700 lenguas para una población de alrededor de dos y medio millones de habitantes, puede ser el caso extremo” (Hobsbawm, 1998, p. 170). Y si, por otra parte, recordamos que la cultura universal se reduce a dos grandes tradiciones occidentales, la germánica y la latina, entonces mucho menos el número de culturas nacionales va a coincidir con el de las culturas universales. Así las cosas, las culturas nacionales solo pueden entenderse como construcciones heterogéneas surgidas de la tensión entre lo local y lo diverso de las culturas populares y lo universal y homogéneo de la cultura occidental.

¿Cómo se resuelve esta tensión en los países occidentales? Pues bien; toda tradición nacional empieza con la adopción de una lengua o idioma nacional oficial, además

83 Para una descripción detallada de los procesos de formación del Estado-nación, véase Elias, 1997; Thompson, 1998, cap. 2; Hardt y Negri, 2002, cap. 13. Sobre el nacionalismo como movimiento, Delanoí y Taguieff, 1993.

del Estado y su dominio territorial y del intercambio comercial interno y la integración física del territorio. ¿Y qué es un idioma nacional? Hay quienes gustan de decir que la diferencia entre un idioma y un dialecto es que el primero es un dialecto con un ejército y una armada. Ello quiere decir que una lengua o un dialecto regionales no se imponen como lengua nacional por sus propios méritos lingüísticos sino por razones extralingüísticas, específicamente políticas y económicas, más aún en el caso de las naciones salidas del colonialismo como en Oceanía, donde existen 14 Estados-nación, de los cuales 13 tienen el inglés como idioma oficial; y en África, donde de 53 Estados, 20 tienen el inglés y 18 el francés como lengua oficial, a pesar de ser dos de los continentes con mayor diversidad lingüística.⁸⁴

Pero con independencia del origen, un idioma nacional es una lengua vernácula, o sea en versión vulgar de la lengua universal a la que se da una escritura propia. Para explicarlo mejor hay que recordar que hasta el siglo xv solo existían hablas locales del latín en los países mediterráneos y de las ramas del protogermánico en los países anglosajones y nórdicos, es decir, solo tenemos dialectos que se transforman en lenguas independientes cuando los hablantes de unos y otros ya no se entienden entre sí: “La verdad es que nunca existió un latín vulgar absolutamente unitario” (Tagliavini, 1993, p. 295).

Pero la pregunta que permanece es ¿cuál de las lenguas regionales o cual de los dialectos locales habría de ponerse por escrito? En cada caso, lo que se impuso como modalidad estandarizada de la lengua nacional fue la modalidad de la región dominante. Así, el castellano originario de la provincia de los reyes de Castilla y León que dominaban España, se impuso como “español”: “Desde cuando la corte visigoda se estableció en Toledo, el centro cultural, político y lingüístico de la Península [...] se encontraba en la región central [...] por encima de variantes regionales el español naciente ya tenía una unidad fundamental” (Echeverría, 1992, p. 104); el toscano, del centro de la península, donde dominaba además el papa, se impone como “italiano”:

Una posición especialísima tiene el dialecto de Roma; la penetración del toscano [...] hizo que el antiguo romanesco autóctono [...] fuese sustituido poco a poco por una nueva variedad hecha de toscano superpuesto a un sustrato romanesco. El prestigio y la importancia de la capital desde 1870 están

84 En Oceanía existen 500 lenguas para tres millones de habitantes autóctonos; entre África y Medio Oriente, 2 000 lenguas para 350 millones de aborígenes (Durning, 2001, p. 440). Según otra fuente, la familia Congo-Níger comprende 1 354 lenguas para 206 millones de hablantes autóctonos (Crystal, 1997, p. 289).

difundiendo poco a poco ese nuevo “romanesco” por todo el Lacio (Tagliavini, 1993, p. 543).

El francien, “o sea el dialecto de la Ile-de-France, que hoy ya se ha hecho relativamente unitario por influencia de la capital” (p. 573), deviene en el francés; el alto alemán berlinés, se convierte en alemán; y el inglés del sureste de la isla, es decir, londinense, deviene en el inglés.⁸⁵ Esto para mencionar solo los más importantes.

Las historias de prácticamente todas las lenguas europeas insisten en esta base regional: el búlgaro literario se basa en el idioma búlgaro occidental; el ucraniano literario en los dialectos del sureste [...]. A veces esta elección es política o tiene obvias implicaciones políticas (Hobsbawm, 1998, p. 63).

En Europa occidental, que es nuestro antecedente más cercano, esas lenguas fueron codificadas en el alfabeto latino, con lo que se produce un primer movimiento hacia la cultura nacional: lo que podríamos llamar la nacionalización de la escritura alfabética. Así, pues, las culturas nacionales no empiezan con una lengua nacional, pues las hablas locales y regionales siguen siendo diversas, sino con una escritura nacional, con una lengua escrita que se impone como lengua oficial para los asuntos del Estado y del comercio y por ese camino llega a ser nacional, por más que se hable de distintas maneras, pero “donde existe una lengua literaria o administrativa de élite, por pequeño que sea el número de los que la usan, puede convertirse en un elemento importante de cohesión protonacional” (Hobsbawm, 1998, p. 68). No obstante, la lengua literaria no debe entenderse en principio como aquella de la literatura (ficción) como hoy la entendemos, “sino en el viejo sentido de lengua apropiada en ‘aprendizaje cortés’ y sobre todo en esa clase de escritura” (Williams, 1985, p. 105), es decir, en el sentido en que la lengua se estandariza como lengua “cultura”, en lo que juega un papel preeminente la nobleza cortesana. Así que la lengua estandarizada no es solo un dialecto más, no es “simplemente el modo de hablar de un lugar particular” (Williams, 1985, p. 105), sino también el modo de hablar de una clase en particular (la nobleza cortesana) y sus formas legadas como patrón, con lo que la lengua nacional se torna doblemente hegemónica: lengua de etnia y lengua de clase.

85 Ver el origen y las ramas del protogermánico hasta las lenguas nacionales actuales que provienen de ella en Barber, 2000, pp. 81-99.

La comunicación de la cultura nacional es, pues, en principio, letrada y alfabética, y esta es la vía por la que la “cultura culta” llega a ser hegemónica, o sea, a orientar moral e intelectualmente a la sociedad nacional. Con la nacionalización de la cultura letrada se empieza también el camino de asunción de la cultura universal, en primer lugar, de la religión a través de las diferentes versiones y traducciones de la Biblia, especialmente en las naciones que se habían convertido de forma mayoritaria a las diversas versiones del protestantismo. Pero si se aprende a leer la Biblia en lengua vernácula nada impide que se puedan también publicar y leer diferentes materiales escritos, desde filosofía y ciencia hasta relatos populares de otros pueblos y épocas y, por tanto, nada puede impedir la asunción en su conjunto de toda la tradición culta de Occidente.

Aun así, para que exista una cultura nacional no es suficiente la criollización de la tradición escrita. El movimiento complementario habría de ser en el sentido contrario, esto es, tomar los relatos diversos existentes en forma de tradición oral y convertirlos en relatos escritos. Así nacen las grandes epopeyas nacionales que cuentan las historias de los héroes que habrían dado origen a la nación. La canción de Rolando, Los nibelungos, El cantar del Mio Cid, son relatos populares que, al ponerse por escrito en la lengua nacional, entran a hacer parte de la llamada literatura universal. La primera manifestación entonces de la cultura nacional es la literatura nacional, una especie de universalización de los relatos populares. De esta manera, la cultura nacional comienza al mismo tiempo como una nacionalización de la cultura universal a través de la escritura nacional y, por medio de ese mismo código, con la incorporación de los relatos populares nacionales a la literatura universal, que no viene a ser más que la sumatoria de las literaturas nacionales, las cuales son, a la vez, la sumatoria de los relatos populares escritos.

Lo mismo sucede en gran medida con la música nacional. Especialmente durante el período romántico, y en España durante el siglo xx con J. Rodrigo y M. de Falla, muchas de las melodías populares tradicionales europeas fueron puestas por escrito en partituras, codificadas en el sistema de notación musical más aceptado y extendido; así se convierten en música nacional y por ese camino entran a hacer parte del acervo de la música culta universal. Ni qué decir del jazz, de su nacimiento en las plantaciones de algodón del sur de los Estados Unidos y de su amplia difusión durante el siglo xx. Por eso Gramsci prefiere hablar de cultura nacional-popular,⁸⁶ o sea

86 “Seguro que nada impide que pueda existir una literatura popular artística, y el ejemplo más evidente es el patrimonio ‘popular’ de los grandes novelistas rusos” (Gramsci, 1986, p. 152).

aquella que presenta un contenido popular codificado en una sintaxis universal. A ello se puede reducir, en términos comunicacionales, el origen de la cultura nacional.

Así pues, la cultura nacional se conforma en un proceso de construcción y aprendizaje de la escritura, la religión, la historia, la literatura y la ciencia nacionales, inscritas ahora dentro de la tradición universal. ¿Qué pasa en este proceso con las culturas populares tradicionales? El proceso de formación cultural de la nación es ante todo un proceso de homogeneización cultural de la población en torno a la cultura occidental. Dentro de dicho proceso, es inevitable que las tradiciones étnicas y regionales subordinadas se vean debilitadas, opacadas o desaparezcan de manera definitiva. Ninguna construcción nacional es un proceso idílico sino, bien al contrario, doloroso y desgarrador en extremo.⁸⁷ La reducción de la diversidad étnica y lingüística es un sacrificio que han hecho las grandes naciones industrializadas para construir una unidad artificial llamada nación que, no obstante, ha llegado a ser real. Empero, las culturas étnicas, como vimos, siguen ahí, a veces subsumidas en lo nacional a través del mestizaje y otras veces más o menos visibles, pero en todo caso subordinadas. Es posible incluso que las culturas tradicionales sigan siendo mayoritarias pero no hegemónicas, es decir, no tienen incidencia intelectual ni moral sobre la sociedad o sus decisiones vinculantes. Esto significa que la construcción de la cultura nacional es la instauración de la hegemonía de la cultura occidental, la cual subsume a las tradiciones populares que conviven bajo la soberanía de un Estado-nación. Así se construye una identidad nacional culturalmente hegemonizada por la cultura alfabética, que puede reducirse a la consciencia de pertenecer a un mismo territorio (el país deviene en patrimonio cultural), a una misma comunidad lingüística y de escritura, a una misma historia y una misma unidad política (Estado).

La nación no viene pues de las tradiciones locales y regionales, étnicas o folclóricas, sino de la superación de las mismas a favor de las tradiciones nacionales. Por eso, aunque no es políticamente correcto decirlo, las naciones más exitosas son aquellas que mejor han logrado desarraigar a la población de los sentimientos primordiales de etnia, de comunidad local, de sangre, de religión, a favor de la identidad política con el Estado y la comunidad nacionales, aunque esto no significa por necesidad la desaparición de aquellas tradiciones y de las lealtades que generan.⁸⁸ Solo así, con una identidad histórico-cultural, ese conglomerado amorfo que es la multitud se convierte en pueblo, que aquí deja de ser una entidad étnica para convertirse en una sociedad (entidad no

87 "La unidad se hace siempre de modo brutal" (Renan, 1987, p. 66).

88 Ver Geertz, 1997, pp. 219-261. Para la descripción particular del caso brasileño, Ortiz, 2001, pp. 55-73.

comunitaria) o, para decirlo con más exactitud, en una entidad civil, ligada por lazos políticos contingentes.⁸⁹

La institucionalización de la cultura alfabética: la cultura escolar

Castells nos recuerda una vieja distinción sociológica cuando afirma: “Por organizaciones entiendo sistemas de recursos que se orientan a la realización de metas específicas. Por instituciones, organizaciones investidas con la autoridad necesaria para realizar ciertas tareas específicas en nombre de la sociedad” (Castells, 1999, p. 180). En este sentido, el proceso de institucionalización implica de algún modo la superación de lo privado y la existencia de lo público. Una de las actividades propias de lo público, y por tanto institucionalizada, ha sido la comunicación:

La comunicación pública [...] es un modo social de comunicación que ya se ha desprendido de la organización del parentesco. Se diferencia porque requiere de sus propias instituciones, o si se prefiere, porque se apoya en otra organización distinta (Martín, M., 2009, p. 88).

Esta primera condición la hace corresponder con una de las primeras características que le atribuimos a la civilización: el paso de la comunidad consanguínea a la comunidad territorial.

Cuando la cultura se organiza en un sistema de comunicación “especializado en el manejo de la información que concierne a toda la comunidad como un conjunto” entonces nos encontramos con que la información pública “llega a organizarse institucionalmente” (Martín, M., 2009, p. 89). He aquí cómo este autor llega a la misma definición de Castells, aunque por caminos distintos: M. Martín tratando de la comunicación y Castells de la producción material, de la economía. Ahora bien; esta complementariedad entre lo público y lo institucional nos lleva a la existencia de un sistema de comunicación institucional, entendido como:

89 “La multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones que no es homogéneo [...] El pueblo, en cambio, tiende a la unidad y a la homogeneidad interna [...] Toda nación debe convertir a la multitud en un pueblo” (Hardt y Negri, 2002, p. 100).

Organización especializada en la obtención, el procesamiento y la distribución de la información destinada a la comunicación pública, cuyas características y cuyo funcionamiento están explícitamente legitimados y regulados; a la que se le asignan determinados recursos materiales y humanos (Martín, M., 2009, p. 91).

Dicha organización puede cumplir al mismo tiempo con intereses de grupos privados o particulares, sin que esto impida que también lo haga con las funciones públicas. Lo importante de la institucionalización es que toda comunicación a través del cauce institucional, goza de la presunción de legitimidad, de ser confiable y de representar un punto de vista autorizado.

Tal vez todo lo anterior ya sea suficiente para recordar que aunque muchas personas y organizaciones pueden —y de hecho lo hacen— comunicarse, emitir y recibir mensajes codificados de una u otra manera, no todos están autorizados para administrar, si así se puede decir, la cultura oral-icónica y la cultura alfabética, pues hay unas organizaciones que gozan de la presunción de legitimidad y de ser el punto de vista autorizado para reproducir a escala pública una y otra cultura.

La justificación social de las instituciones de comunicación pública se basa en llevar a cabo lo que el autor llama la socialización cognitiva, consistente en la

Adquisición por el conjunto de los miembros de una colectividad de las competencias necesarias para manejar un determinado tipo de códigos: aquellos con los que reconocer, designar, razonar y entenderse sobre el estado del mundo. La alfabetización es un proceso de socialización cognitiva y también lo es la capacitación en los lenguajes de los ordenadores (Martín, M., 2009, p. 115, nota al pie).

Dejando de lado la confusión entre un código como la escritura y una técnica como la de los ordenadores, en lo que se refiere a la cultura alfabética, por ser una cultura gramaticalizada, es decir, de especialistas y para especialistas, la institucionalización ha sido más rígida. Así, en toda la historia occidental hemos contado con instituciones de origen público o privado pero que cumplen con esa función pública, desde la Academia y el Liceo, hasta la los centros de investigación actuales, pasando por las bibliotecas, las abadías, las universidades medievales, los sistemas de educación

pública, etc. Hoy, la comunicación pública de la cultura alfabética pasa por dos tipos de instituciones: las formales, como todo el sistema de educación que conduce a grados y títulos, por un lado; y las informales, que se basan en la aceptación voluntaria del público. Las primeras se basan en la interacción entre emisores y receptores; las segundas en la interacción con los textos; las primeras en las aulas y las segundas en la imprenta.

Esto le da pie al autor para afirmar que la historia de la comunicación de masas ha transcurrido la mayor parte del tiempo tratando de que la letra desplazase a la imagen en los materiales expresivos como fundamento de la socialización cognitiva. Sin embargo,

Para que el libro y la prensa se convirtieran en los soportes característicos de la información sobre el acontecer hubo que aguardar al establecimiento de la enseñanza obligatoria. Solo la escuela podía proporcionar las competencias cognitivas necesarias para que el conocimiento se pudiera difundir recurriendo al texto (Martín, M., 2009, p. 113, nota al pie).

Lo cual solo se inició en los países más avanzados a mediados del siglo xix (Martín, M., 2009, p. 116). En estos términos, el predominio alfabético habría tenido un único siglo de vigencia, pues según M. Martín, cuando la gran mayoría de la población se hallaba inmersa en un proceso de alfabetización masiva, la comunicación institucional regresó al predominio de la imagen:

Ese relevo sucedió [...] en el período que transcurre entre 1960 y 1980 [...]. Desde la enseñanza reglada se intentó innovar los procesos cognitivos para que operasen con una representación icónica del mundo. Pero no se consiguió una adecuada correspondencia entre las estructuras narrativas de los materiales audiovisuales y la capacidad, culturalmente condicionada, de procesar la información que contienen (Martín, M., 2009, p. 116).

Este relato supone que las sociedades y las personas al alfabetizarse habrían dejado de ser seres orales, icónicos y narrativos y se habrían convertido en seres lógicos en su totalidad, argumentativos, incapaces de leer imágenes y relatos, como si en cien años se hubiera borrado toda la condición antropológico-cultural del hombre de los últimos, por lo menos, 35 000 años. Y se habría borrado tanto, que en esos 20 años

en que se intentó iconizar el proceso de socialización cognitiva no se pudo lograr restablecer el predominio de la narración icónica, por lo que “la respuesta histórica a las tensiones entre textos e imágenes que desde sus orígenes han desestabilizado a la comunicación de masas” (Martín, M., 2009, p. 118), fue que los lenguajes abstractos e icónicos se integraran en la misma red informático-audiovisual; según esto, de nuevo una técnica de reproducción y transmisión de símbolos nos habría resuelto el problema comunicativo, el de los códigos.

Toda esta confusión entre técnicas y códigos o entre técnicas y narrativas, en primer lugar, así como la reducción de la educación a la escolarización y la alfabetización, en segundo lugar, y la pretensión de reducir la tradición alfabética a códigos oral-icónicos, en tercer lugar, ha dado cabida a lo que pretende ser un nuevo campo profesional de comunicadores y educadores y un nuevo campo de reflexión para los teóricos de ambas disciplinas: comunicación educativa o educación-comunicación.

Al margen de estas confusiones, lo que está en discusión es la comunicación pública y los códigos compartidos en la esfera pública nacional. Casi todos los participantes en este debate (Delanoi y Taguieff, 1993) parecen estar de acuerdo en varios aspectos: en que los nexos míticos o históricos, económicos o políticos, afectivos o racionales en los que se basa la idea de nación se establecen siempre a través de la lengua nacional y específicamente de la escritura; en que esta adquisición se realiza de modo fundamental a través de la escolarización masiva;⁹⁰ y en que esta escolarización es una de las funciones primordiales del Estado como constructor o al menos como organizador de la nación:

Vista en una perspectiva histórica de largo plazo, ha sido la escuela, no el hogar, el factor decisivo en el logro de la alfabetización masiva. Las lenguas literarias escritas son lo que Gellner llama acertadamente culturas escolarmente transmitidas. Observa que los principales creadores de las naciones modernas han sido los maestros de escuela (Hirsch, Kett y Trefil, 1993, p. xiv).

La escolarización es el medio para consolidar la unidad nacional homogeneizando la población no solo en torno a unos códigos sino además en torno a unos relatos

90 Hobsbawm (1998, p. 61): “[...] en la época anterior a la enseñanza primaria general, no había ni podía haber ninguna lengua “nacional” hablada exceptuando los idiomas literarios o administrativos tal como se escribían, inventaban o adaptaban para su uso oral [...]”.

comunes; “la lengua oficial o de cultura de los gobernantes y la élite generalmente llegó a ser la lengua real de los estados modernos mediante la educación pública y otros mecanismos administrativos” (Hobsbawm, 1998, p. 70). Por eso se llega a la escuela a aprender, primero que todo, la lectura y la escritura de la lengua nacional; luego, la religión oficial, la literatura nacional, la historia y la geografía nacionales y, más tarde, los rudimentos de la matemática, de la ciencia, de la filosofía y la literatura universales. Es decir, se llega a situar lo nacional en lo universal y lo universal en lo nacional, pues

Quien solo habla un dialecto o comprende en escala limitada el idioma nacional, necesariamente ha de participar de una concepción del mundo limitada y provincial, fosilizada, anacrónica en comparación con las grandes corrientes de pensamiento que dominan la historia universal. Y sus intereses aparecerán limitados, más o menos corporativistas y económicos pero no universalistas. Si no es posible aprender otras lenguas extranjeras para establecer contacto con la diversidad de vidas culturales, es necesario por lo menos aprender bien el idioma nacional. Una gran cultura puede traducirse al idioma de otra gran cultura; un idioma nacional, históricamente rico y complejo, puede interpretar otra gran cultura, ser expresión de lo mundial. Un dialecto no puede hacer lo mismo (Gramsci, 1986, pp. 63-64).

Entonces el camino a lo universal pasa siempre por la cultura nacional, y la cultura nacional por la escritura nacional. “Estas lenguas impresas [...] crearon campos unificados de intercambio y comunicaciones por debajo del latín y por encima de las lenguas vernáculas habladas” (Anderson, 2005, p. 72); pero, además, este acceso a la cultura nacional se convierte en asunto político, puesto que, si no se garantiza a todos, limita el horizonte de aspiraciones y de acción de algunos sujetos. Este es el sentido de la escolarización.

En consecuencia, el reconocimiento y la redistribución en la cultura sería la expansión de la tradición letrada hacia el conjunto de la sociedad, para garantizar a la vez diversidad e igualdad social, pues las diferencias en la movilidad social “están sistemáticamente correlacionadas con los niveles educativos, tanto a través del tiempo como por países” (Gaviria, 2002, p. 22). No sobra decir que tal expansión se realiza sobre todo a través de la escuela pública, de ahí el nexo entre cultura alfabética (en este caso como cultura escolar) y educación estatal, como mecanismo de reconocimiento social y redistribución cultural.

8. Colombia, la tradición hispánica y la modernización de la cultura alfabética

Si se lee la globalización como la expansión del sistema mundial moderno, es necesario precisar algunos conceptos. En la teoría de Wallerstein (1979, p. 490):

[...] los únicos sistemas sociales reales son, por una parte, las economías relativamente pequeñas, altamente autónomas, de subsistencia, que no formen parte de ningún sistema que exija tributo regular; y, por otra parte, los sistemas mundiales.

[...] hasta ahora solo han existido dos variedades de tales sistemas mundiales: imperios mundo, en los que existe un único sistema político sobre la mayor parte del área [...] y aquellos sistemas en los que tal

sistema político único no existe [...]. Utilizamos el término “economía-mundo” para definir a estos últimos.

El sistema mundial moderno es una economía-mundo capitalista, la cual, pese a su desarrollo y expansión durante cinco siglos, no se ha convertido en un imperio- mundo: “Es un sistema ‘mundial’, no porque incluya la totalidad del mundo, sino porque es mayor que cualquier entidad política jurídicamente definida. Y es una ‘economía-mundo’ debido a que el vínculo básico entre las partes del sistema es económico” (Wallerstein, 1979, p. 21). Aunque no abarque la totalidad del planeta, es un sistema que constituye un mundo, pero un mundo jerarquizado en el cual unos Estados se convierten en centrales, otros en periféricos y otros en una zona inestable tendiente a la periferia llamada semiperiferia. Esto significa que cada uno tiene una posición más o menos dominante o subordinada dentro del sistema. Aquellas zonas del planeta que no están incorporadas en sistema-mundo en ninguna de sus zonas constituyen la arena exterior.

La peculiaridad de la economía-mundo-capitalista consiste en que “hacia finales del siglo xix, su organización de procesos de trabajo integrado cubrió eficazmente todo el globo, siendo así el primer sistema-mundo dentro de la historia humana en lograr esta meta” (Wallerstein, 2007, p. 103). A partir de ese momento entonces estaríamos ante una globalización, ante la desaparición de la arena exterior y ante la incorporación de todo el planeta al proceso de acumulación capitalista, pero no todas las sociedades en igualdad de condiciones, sino unas en calidad de centros y otras en calidad de periferias.

¿Qué es lo que define entonces a una zona como central y a otra como periférica dentro del sistema mundial moderno? La diferencia central sería el modo de organizar el trabajo: “La esclavitud y el ‘feudalismo’ en la periferia, el trabajo asalariado y el autoempleo en el centro y [...] la aparcería en la semiperiferia” (Wallerstein, 1979, p. 121). Todas estas formas coexisten al mismo tiempo, lo cual indica que el capitalismo, como economía-mundo, no convierte a todas las sociedades en capitalistas, sino que incorpora las formas precapitalistas de explotación del trabajo a la producción de mercancías y, por ese camino, a los procesos de acumulación del capital. Entonces la primera característica de la zona central es la primacía de la relación capitalista propiamente dicha (el trabajo asalariado) mientras que en las zonas periféricas “los patronos han utilizado una diversidad de modos más coercitivos y menos caros para controlar la fuerza de trabajo” (Wallerstein, 2007, p. 104). Esto trae como consecuencia que “las actividades que rinden más ganancias, han tendido a

concentrarse en unas cuantas zonas relativamente pequeñas de la economía-mundo, a las que podemos llamar zona centro” (2007, p. 104), mientras que los nodos que rinden menos ganancias están más dispersos desde el punto de vista geográfico y tienden a localizarse en la periferia.

La división de una economía-mundo supone una jerarquía de tareas ocupacionales en la cual las tareas que requieren mayores niveles de cualificación y una mayor capitalización quedan reservadas para las áreas de mayor rango. Dado que una economía capitalista recompensa esencialmente el capital acumulado, incluyendo el capital humano, en mayor o menor medida que la fuerza de trabajo ‘en crudo’, la mala distribución geográfica de estas cualificaciones ocupacionales posee una fuerte tendencia hacia su automantenimiento. *Las fuerzas del mercado la refuerzan en vez de minarla.* (Wallerstein, 1979, p. 493, énfasis añadido)

Esto que podríamos llamar la situación sincrónica hace surgir la pregunta diacrónica: ¿Cómo llegan los diferentes Estados-nación a estar en el centro, la periferia o la semi-periferia del sistema mundial moderno? La posición central de los Estados-nación en el sistema ha sido siempre conquistada, no solo por el poder militar o de otra índole, sino por el logro de eficiencias económicas, las cuales son cruciales en el capitalismo. En la base de todos los recursos se encuentran las eficiencias productivas, las cuales “hicieron posible históricamente las eficiencias comerciales que a su vez apoyaron el logro de eficiencias financieras” (Wallerstein, 2007, p. 117). Y en la modernidad, las eficiencias productivas tienen que ver con la tradición alfabética y científica. Como hemos demostrado en otra parte (Narváez, 2010a; Narváez, 2010b) dichas eficiencias tienen que ver con capacidad de cohesión y esta con la formación de una cultura nacional, lo cual quiere decir, una tradición alfabética propia con todos sus componentes. Así, centro y periferia se constituyen como distribución desigual de la tradición alfabética, mientras desarrollo y subdesarrollo vienen a ser un indicativo de los acumulados de dicha tradición.

La tradición escrita hispánica es tal vez una de las más antiguas, pues se remonta a la época de la conquista romana sobre la península ibérica hacia el año 218 a. C. Dicha tradición se funda, en resumen, sobre varios pilares: la ley, la instrucción pública, la bibliografía, la lengua nacional. Su culminación es el espíritu de la escolástica, pero

su renovación, la revolución copernicana y en general la revolución científica, se dio fuera de la tradición hispánica.

En efecto, la escritura parece haber llegado a la península ibérica poco antes del año 200 a. C. junto con la dominación romana, a través de la ley escrita. Los romanos notificaron a los ibéricos las nuevas leyes que los regirían durante su ocupación a través de edictos publicados en latín y grabados sobre una pieza de bronce. Edicto proviene de *edicere* que significa hablar en voz alta para el público, significa hacer público. Los ibéricos se encontraron entonces recibiendo órdenes en un código desconocido para ellos (la escritura alfabética), en una lengua ajena (el latín) y de un modo por completo impensable (la publicación), es decir, se hallaron de repente en la esfera pública romana, existente gracias a una lengua común y a una codificación estandarizada de esa lengua. De ahí en adelante, el predominio de la *civitas* y la posibilidad de viajar gracias a los caminos y a la seguridad, hicieron que el latín se impusiera sobre las lenguas locales que no se entendían fuera de su comarca de origen (Escolar, 1998, p. 11).

Este hecho crea entonces la necesidad de que los habitantes ibéricos, como ciudadanos o súbditos de Roma, aprendan la lengua del Imperio, no solo para asuntos administrativos y de comercio, sino también para participar en la esfera pública. La forma en que se puede garantizar la habilitación de los ciudadanos para esa participación es enseñando la lengua de la esfera pública, es decir, la escritura del latín y para ello habrían de formarse escuelas, preferiblemente públicas.

Las escuelas romanas de Hispania —verdaderos vehículos de la “latinización” [...] y de la cultura romana— fueron públicas a cargo del erario municipal de la *civitas*: allí donde hubo una ciudad plenamente romanizada y con recursos económicos, la escuela no desmereció en nada con respecto a las de Roma. (Capitán, 2002, p. 11)

Esta educación se cumplía en varias etapas: a los siete años los niños, y con menor frecuencia las niñas, asistían a la *ludus literarius*, institución pública en la que se aprendían sobre todo la lectura (abecedario y nominario), la escritura a través de la fijación en tablas (*tabulae*) de las letras, sílabas y palabras que había leído, y con los *calculi* aprendían las operaciones elementales de la aritmética.

De los doce a los quince años los niños asisten a un nivel, tanto académico como social, más elevado, que es la escuela del *gramaticus*, cuyo cometido es, por una parte, el estudio teórico de la lengua y, por otro, el estudio y comentario de los poetas clásicos (¿no es una coincidencia con los programas de lingüística y literatura?). De ahí en adelante, podían los jóvenes optar por la formación retórica, para la cual lo más importante era el conocimiento de la filosofía y de la historia, o por la formación en derecho, a través de la que se conocía todo el repertorio de la jurisprudencia (Capitán, 2002, pp. 12-13). La consecuencia fue que hasta un 10 % de la población, es posible que fueran más en las ciudades, supiera leer (Escolar, 1998, p. 12).

El legado más importante de la educación romana sería entonces la *humanitas*, el humanismo occidental, que se compone de tres corrientes: la *humanitas* literaria, o educación del hombre por el conocimiento; la *humanitas* moral, combinación de la *virtus* con la *scientia*, o sea del conocimiento con la vida recta; y la *humanitas* política, o la *civitas* como bien supremo y único para todos (Capitán, 2002, p. 17).

A la caída de los romanos, los visigodos garantizan la continuidad de la tradición latina y alfabética no solo en España sino en Europa y se convierten en el eslabón entre la antigüedad y la Edad Media. Esta etapa se puede resumir en que, al establecerse una monarquía visigoda católica a fines del siglo vi, esta se mantuvo en que los documentos oficiales, públicos y privados, se publicaran en latín, así como los instructivos más elementales que se entregaban a los clérigos para la evangelización.

Sin embargo, aquí empieza una de las características de la alfabetización hispánica: las escuelas públicas desaparecen y la continuidad de la tradición se la debemos, entre los siglos vi y vii, a la Iglesia, que estableció tres clases de escuelas: parroquiales o presbiteriales, episcopales y monacales, que hablan de tres niveles de instrucción. En las primeras apenas se aprendía a leer y a escribir pero, como era de esperarse, estos aprendizajes iban ligados a la evangelización, por lo que se reducían a aprender de memoria fórmulas rituales. En las escuelas episcopales, a cargo de los obispos, se estudiaba, a pesar de las diferencias, el *trivium* y el *cuadrivium*, pero, pese a la uniformidad, hubo algunas que se destacaron como las de Toledo, Sevilla, Mérida y Zaragoza (Capitán, 2002, p. 26). Las escuelas monacales constituían el nivel más alto de instrucción en la época visigoda. En ellas se estudiaron y se renovaron, por un lado, la teología, que es la cima de las ciencias en la Edad Media y el aporte cristiano a la tradición alfabética y, por otro, el derecho canónico, el cual también experimentó un desarrollo durante la misma época (p. 27). Estas escuelas pueden considerarse el germen de las universidades.

En la época hispano-musulmana la situación no parece cambiar mucho, excepto porque se enseña ahora árabe en vez de latín y se recitan los versos del Corán en vez de los versículos de la Biblia. La jerarquía de las ciencias se mantiene en el conocimiento de Dios. Por otro lado, la educación continúa sin intervención del Estado en ningún nivel, es decir, solo hay instrucción alfabética para quienes pueden pagarla.

Lo que se puede llamar la tradición hispano-cristiana medieval, es relevante en el aspecto de la educación, especialmente porque, debido al inicio de la reconquista cristiana, las ciudades episcopales renovaban o abrían escuelas, coincidiendo con una época de esplendor del saber escolástico que conducía al nacimiento de las universidades. Las primeras surgieron en todo el mundo cristiano a fines del siglo xii (París, Bolonia, Oxford, entre otras) y la primera de España, la de Palencia, fundada por Alfonso VIII, se erige en 1212. La de Salamanca, fundada en 1254, no recibió su “acreditación” (el privilegio de *Studium Generale*), es decir, la validez de los títulos en todo el orbe cristiano, hasta 1255, aunque todavía no se los reconoció en París y Bolonia hasta 1333, y no tuvo facultad de teología hasta 1396 (Capitán, 2002, pp. 44-46).

La situación de la baja Edad Media se caracteriza por el

Crecimiento y poderío de las ciudades, por el surgimiento de las Universidades, que elevan la cultura de religiosos y seglares, y por la aparición de las lenguas vernáculas en los documentos administrativos y en una literatura escrita destinada a los laicos, hombres y mujeres, que hasta entonces había tenido un carácter oral (Escolar, 1998, p. 68).

De nuevo la urbanización y la *civitas* dan impulso a la cultura alfabética, y de nuevo la literatura y la ley son los factores de introducción en la sociedad. En una palabra, el mercado cultural, desde luego, fuera de la escuela, en este caso en la universidad. Así que tenemos un renacer a partir del siglo xiii. Pero, además, a diferencia de las escuelas monacales y episcopales, la universidad también forma en las profesiones, las cuales permiten ejercer a sus egresados como juristas, médicos o empleados administrativos (Escolar, 1998, p. 72). En este período se conoció la obra de Alfonso X, llamado “el Sabio” cuyo mayor mérito fue

la utilización en sus escritos, en vez del latín, de la lengua castellana, de la que se sentía orgulloso, cuya explicación cabe encontrar en el desarrollo alcanzado por la lengua, que había llevado a Fernando III, su padre, a

redactar documentos en la lengua romance, norma que siguió de forma generalizada su hijo, que reservó el latín para los documentos de carácter internacional (Escolar, 1998, p. 82).

Encontramos de nuevo la ley y la administración pública como forma privilegiada de introducción en la sociedad de una tradición escrita, esta vez la lengua nacional, aunque ya por entonces existían el Poema del Cid y el Poema de Roncesvalles, que permanecerían inéditos hasta el siglo xviii.

Aunque parezca trivial, el principal aporte de este período a la tradición alfabética fue la Escolástica como culminación del pensamiento cristiano medieval (Escolar, 1998, p. 70). Hoy no está de moda decirlo, pero no es fácil conquistar una forma de pensamiento contrafáctico que sirva para luchar contra la evidencia de los sentidos, como tenía que ser para “demostrar” las verdades eternas de la existencia de Dios. Esta también es la conquista de la revolución científica del siglo xvii, como se verá más adelante.

En efecto, lo que se trata de mostrar aquí es que la tradición alfabética hispana es fuerte y consistente hasta el Renacimiento y que este se inaugura en España, a diferencia de otras partes de Europa, con el Índice y la censura, en vez de entrar en la revolución científica. La ruptura de España con esta rica tradición alfabética tiene que ver con asuntos extralingüísticos. Infortunadamente esa fue la herencia que llegó a América y a la Nueva Granada.

Ahora bien, siendo la modernización un proceso general de la cultura occidental, este tiene, sin embargo, particularidades que se expresan, primero que todo, en su producto característico, la conformación de los Estados-nación y, con ellos, en la manera como se estructura el capitalismo y la cultura nacional.

Cabe entonces preguntarse: ¿cómo ha sido el proceso de modernización de la cultura occidental y de la cultura popular en Colombia? ¿Cómo ha sido su institucionalización? ¿Cuál es el estado actual de tecnificación y mercantilización de las culturas? La respuesta a estos interrogantes es lo que ofrece de particular cada país y lo que explica su situación actual en el moderno sistema mundial. Esto quiere decir que, aunque cada país es parte de ese sistema, la situación relativa, periférica o central, de país desarrollado o subdesarrollado, depende fundamentalmente de decisiones internas y de la manera como estas afectan su relación con los demás componentes del sistema.

Aunque hemos sostenido que la modernidad está basada sobre todo en el capitalismo, lo que pretende establecer este relato es la relación entre capitalismo y cultura alfabética. Por tanto, la introducción de esta cultura alfabética en Colombia será la manera de leer nuestro capitalismo y al mismo tiempo nuestra inserción en el sistema-mundo.

Colombia y la institucionalización de la cultura alfabética

La modernización alfabética que haya podido darse en Colombia tiene que ver con las condiciones de la modernización española, esto quiere decir, con las condiciones en que se dio la ruptura con la tradición medieval en aquel país. Esa ruptura está bien caracterizada en la siguiente descripción de Capitán (2002, p. 54): “El Renacimiento español se iniciaba sin cambios bruscos ni renunciaciones precisas a lo medieval, sino con la cautela y parsimonia propias de quienes por apego a la tradición fueron admitiendo paulatinamente y con reservas el espíritu de la modernidad”. Tanta prudencia y reservas no son sino la manera de llamar varias renunciaciones como las siguientes:

El Estado-nación no se constituyó como contraparte del papado sino como punta de lanza del mismo contra La Reforma, como lo había sido ya antes de 1492 contra los moros; el Estado-nación no se configuró como contraposición al Imperio, sino como subordinado del mismo, pues el emperador se convirtió al mismo tiempo en rey de España (Carlos V de Alemania, Carlos I de España); la centralización no fue una expresión de la nación frente a los poderes locales, sino que se mantuvo una profunda tradición municipalista que se nota desde Fuenteovejuna hasta el día de hoy, cuando existen cerca de 4 500 municipios en España para una población de 45 millones de habitantes; el Estado no se contrapuso al corporativismo de la Iglesia, sino que más bien lo alentó especialmente a través de la creación de la Compañía de Jesús, convirtiéndose en vanguardia de la Contrarreforma; como consecuencia, no se impuso el pensamiento ilustrado sino que predominó el clásico-medieval (confesional); se mantuvo el predominio del latín sobre la lengua nacional; y por último, no se intentó la alfabetización del pueblo sino que la preocupación por la educación popular se manifestaba por medio de “un saber popular —en forma de proverbios morales, sentencias, epístolas, diálogos o coloquios [...]” (Capitán, 2002, p. 55), es decir, en forma oral.

Esto corresponde a las dos concepciones claves de la educación que se impusieron en España y que son contrarias a las que debía promover la modernidad. Citando a

Vives, Capitán (2002, p. 60) sostiene que para él “la sabiduría adquiere en último término una dimensión sobrenatural, como participación de la sabiduría divina: el fin de la educación es Dios mismo”, lo cual reniega del antropocentrismo secular a favor del antropocentrismo teocrático medieval. Lo que, en últimas, se traduce en que para los humanistas españoles “si se trata de elegir entre el aprendizaje de las ciencias y la práctica de la virtud, hay que anteponer siempre la rectitud de costumbres al conocimiento de las ciencias” (Capitán, 2002, p. 58). Esto, traducido al esquema binario que estamos tratando de sostener, equivale al predominio de la moral sobre la ética, o sea de la costumbre sobre la razón o la crítica, de lo local sobre lo nacional, de lo privado sobre lo público, de la religión sobre la civilidad, del corporativismo sobre el Estado. En una palabra, al predominio de lo oral sobre lo alfabético. En consecuencia:

España no participó en ninguna de las manifestaciones maduras de la ciencia moderna llamadas por la literatura científica “la revolución científica del siglo xvii”. Esta revolución científica implicó el paso de la cosmografía a la mecánica celeste; de la filosofía natural aristotélica a la nueva física [...] de la técnica empírica a la superación del divorcio entre el saber científico y la actividad técnica (Quevedo, 1993, p. 46).

De ahí que hayamos recibido una herencia científica y académica debilitada desde su inicio, una especie de ciencia premoderna. Así mismo, producto de esa herencia española, en Colombia las políticas de los propios criollos, de los dirigentes de la independencia, no superaron el nivel de la discusión del siglo xvii español, es decir, el de la ciencia moderna y premoderna.

Desde luego, esto corresponde a un tipo de capitalismo que es el que puede construir esa clase de modernidad. Es más, podemos decir que esto corresponde al predominio de una estructura económica rentista (o economía precapitalista) sobre el capitalismo propiamente dicho. Pero eso es objeto de otro análisis. Lo que se pretende mostrar es que ese conflicto entre esos dos tipos de intereses (rentistas y capitalistas) va a marcar el desarrollo de la cultura alfabética en nuestro país durante 500 años.

Por otro lado, la defensa de cierta postura no es patrimonio de una determinada ideología ni de algún tipo de organización. No siempre los liberales fueron ilustrados y federalistas; no siempre los conservadores fueron anti-ilustrados, en fin, ni siquiera hay una ruptura durante la Independencia, sino una continuidad en la que los

períodos hablan del predominio relativo de unos u otros intereses, pero no de la superación del conflicto.

La modernización de la cultura alfabética en Colombia no comienza, como en Europa, con la mecanización (mediatización) sino con la secularización, la cual, a su vez, se traduce en dos procesos que, también al contrario de Europa, invierten su orden: la nacionalización y la institucionalización. Esto significa que existen instituciones que emiten comunicación pública codificada de modo alfabético mucho antes de que esto se hiciera a través de la imprenta. Y significa también que la escritura alfabética es oficial, como se ve en los documentos de conquista y del poder, antes de ser cultura nacional, es decir, antes de llegar a la población.

El proceso de apropiación, o más bien, de introducción, de la tradición alfabética en lo que hoy es Colombia se puede seguir a través de algunos indicios: por un lado, a través de su proceso de institucionalización, que va desde la aprobación de estudios formales en los colegios y seminarios coloniales hasta la institucionalización de las ciencias en las universidades nacionales, pasando por la formación de los sistemas nacionales de educación; por otro lado, a través de su proceso de tecnificación, el cual incluye la producción, entre otros libros, de la Biblia, la producción de gramáticas nacionales, la producción literaria, las publicaciones periodísticas y las publicaciones académicas.

En ambos casos vale la pena advertir que no se trata de una introducción generalizada y mucho menos de una apropiación, sino de una cierta institucionalización que hace que la sociedad, en sus decisiones, resulte impregnada de la escritura a través del poder, aunque no sea aquella de uso común entre sus ciudadanos, como no lo ha sido nunca en ninguna sociedad antes de la implantación de la educación masiva.

Para decirlo en palabras de Zambrano (2000, p. 151): “La literatura latinoamericana emergió de la ley [...]. En la temprana edad moderna los textos producidos por el sistema legal español portaban ‘la verdad’”. Los discursos de la ley eran prácticamente la vida de los súbditos del imperio. Como lo sintetiza bien la misma autora:

Una multitud enorme de hombres y mujeres —mestizos, indios, mulatos y aun españoles— aprendió el lenguaje de la ley porque la ley afectaba sus vidas. Los códigos jurídicos dictaban derechos y deberes personales y colectivos; los títulos y registros definían la propiedad; los contratos fijaban

compromisos y obligaciones; las dotes y herencias codificaban transacciones económicas y familiares [...] aquellos individuos y grupos que protestaban las sentencias, los decretos o las resoluciones, los contratos o los testamentos que los afectaban de manera negativa se veían forzados a comunicarse con las cortes por escrito. Paradójicamente [...] la mayoría de estos individuos y de los miembros de esos grupos no sabían leer ni escribir (Zambrano, 2000, p. 154).

Esto es lo que nos autoriza a decir que la sociedad se regía por la escritura, pues ella era el lenguaje del poder, del sistema, pero regía, sin oposición notable, la vida cotidiana. Aunque parezca en principio una contradicción, el hecho es que “alfabetización y cultura impresa representan dos cosas diferentes, y desde la conquista española se había iniciado el proceso de difusión de la cultura escrita a través de la religión y la burocracia” (Núñez, 2006, p. 79).

Pero las leyes —las del Estado y las de la Iglesia— no solo condicionaron desde el principio la primacía de la cultura escrita en la sociedad sino que además condicionaron un modo de asumir esa tradición que no hace honor a su proceso de producción. En efecto, Echeverri afirma:

En pedagogía, la cultura que generó el manual nos impidió apropiarnos de la pedagogía clásica, la Escuela Nueva y la pedagogía contemporánea, como lectores. Más bien, los pedagogos se recepcionaron [sic] desde una normatividad jurídica y desde la necesidad de su aplicación inmediata (Echeverri, 2001, p. 6).

En este mismo sentido, podríamos decir que esa es la manera en que, en general, se han recibido todas las producciones de la tradición alfabética en Colombia, no solo las pedagógicas:

La cultura del manual pervirtió la relación con el libro e impuso ciertas supersticiones de estilo de lectura: una obsesiva lectura de atenciones parciales que busca convertir las palabras en cosas, en instrumentos, en herramientas que señalan el camino hacia el conocimiento (Echeverri, 2001, p. 6).

¿Qué significa esto para una cultura alfabética nacional? En principio se puede aventurar que implica no solo una entrada tardía en dicha tradición sino una entrada de segunda, es decir, no como apropiación sino como imitación o remedo.

La institucionalización durante la Colonia: la Iglesia

Es bien sabido que la cultura alfabética, existente en forma de textos y también cultivada por hombres ilustrados, sufrió un gran trastorno con la caída del Imperio romano de Occidente y el arribo de los llamados bárbaros a los poderes europeos antes regidos por los romanos. Tal vez la gran diferencia de aquellos con los anteriores gobernantes era su absoluta ignorancia de lo escrito. Ante tal evento, la Iglesia católica se refugió en las abadías y conventos y en ellos mantuvo el monopolio de la tradición escrita codificada en las tres grandes lenguas universales y en las tres escrituras sagradas: hebreo, griego y latín. El acoplamiento posterior de la Iglesia con los nuevos poderes, tal vez debido a su capacidad administrativa y de convencimiento, gracias en parte a su conocimiento alfabético —en especial en materias como el derecho y la administración—, hicieron que dicha cultura siguiera siendo hegemónica. La historia de las universidades medievales y su dependencia de la Iglesia, hablan ya de una imbricación entre poder y saber hegemónico (que no mayoritario). De suerte que el saber hegemónico con el que se construyeron las culturas nacionales tuvo como una de sus fuentes la tradición religiosa, la institución eclesiástica y los clérigos.

Esa historia se repite en el territorio de la Colombia actual de manera parecida. La tradición alfabética empieza a formarse desde los conventos, que no se diferencian de establecimientos de educación formal. Son los clérigos los portadores de la escritura y los encargados —además del Estado, que lo hacía por la ley escrita— de introducirla en la vida de la capital a través de la enseñanza. Antes de 1600 funcionaban ya en Santafé tres monasterios de dominicos, agustinos y franciscanos. Pero lo relevante para nuestro caso es que

El convento dominicano mantenía la cátedra de gramática desde 1563, ampliada a “artes” (nombre común dado a la enseñanza de la filosofía escolástica) en 1571 [...]; y en el convento de San Francisco fray Pedro Simón, el cronista, inauguraba su curso de “artes” en 1603, lo mismo que el padre Vicente Mallol en el de los agustinos (Silva, 1992, pp. 54-55).

O sea que durante 40 años, a fines del siglo xvi, ya teníamos rudimentos de formación académica en Santafé antes de que esta se oficializara con la introducción de estudios formales en 1605, cuando los jesuitas inician en el Colegio de San Bartolomé los cursos de gramática y en 1608 los de “artes” (Silva, 1992, pp. 54-55). Estamos hablando de lo que con alguna ligereza se podrían llamar estudios superiores (para diferenciarlos de los cursos de gramática y “latinidad” que tomaban los seculares), pues la educación primaria no era asunto público sino familiar (García, B., 2007, pp. 107-129). Los estudios superiores propiamente dichos incluían los cursos de todas las facultades y los grados de bachiller, licenciado, maestro y doctor (Silva, 1992, p. 76). O sea una progresión bastante rígida —en términos de grados— pero no se sabe qué tan exigente —en términos académicos—, pues se podía ser doctor a los 20 años de edad, dado que se necesitaban tres años para ser bachiller y otros tres para ser licenciado; con los dos cursos adquiriría el título de doctor (Báez, 2006, p. 187).

En todo caso, el privilegio de otorgar estos grados solo era concedido por la Iglesia, por el papa, y la primera institución que obtuvo dicho privilegio en la Nueva Granada fue la Universidad Tomista, Tomística o Real y Pontificia Universidad de Santafé, en 1580. Sin embargo, nunca ofreció cursos ni ninguna clase de estudios que condujeran a títulos, por lo que se limitó a otorgarlos a estudiantes procedentes de otros centros educativos. Por su parte, el Colegio Mayor de San Bartolomé fue convertido en Academia Javeriana en 1622 y lo mismo ocurrió con el Rosario en 1653 (Martínez-Chavanz, 1993, pp. 39-40).

Los datos que proporciona Silva hablan de unos 30 estudiantes regulares, en una ciudad que contaba alrededor de 2000 vecinos, pues los indios no cuentan para esta proporción. La situación numérica no parece haber cambiado de modo sustancial durante el siglo xvii y hasta finales del siglo xviii, excepto por el crecimiento vegetativo de la cobertura, si hablamos en términos de hoy, pues el número de estudiantes había subido más o menos a 60 en 1660, a 80 a fines del siglo y a 105 en 1738, año de introducción de la imprenta (Silva, 1992, p. 65).

El verdadero auge en términos de matrícula vino después de la expulsión de la Compañía de Jesús, pues el número de estudiantes se duplicó entre 1770 y 1790, año este en que llegó a 195 (Silva, 1992, p. 79), pero en 1819, cuando ya habían pasado las guerras de independencia, el número de estudiantes se había reducido a 86 (Silva, 1992, p. 81), casi los mismos existentes a finales del siglo xvii.

Por su parte, la situación del Colegio del Rosario no fue muy distinta en materia de cobertura, si tenemos en cuenta que durante el siglo xvii no superó los 50 educandos por año (Silva, 1992, pp. 88-89). En cuanto al siglo xviii, entre 1716 y 1764 ingresaron 384 estudiantes. Si tenemos en cuenta que el ingreso se hacía por trienios (lógica, metafísica y “física”), esto equivale a lo que llamaríamos hoy 13 cohortes, es decir casi 30 estudiantes por cohorte. Si a esto le sumamos que durante el mismo período desertaron 132 estudiantes, 10 por cohorte, cada una de estas queda reducida a menos de 20 estudiantes por año durante 50 años (Silva, 1992, pp. 91-95).

Como en el caso anterior, el auge se presenta en los años posteriores a 1770, cuando el número de estudiantes comienza a crecer, pasando de 66 en 1773, a 99 en 1787, 113 en 1790 y 104 en 1793, aunque vuelve a caer a 72 en 1803 (Silva, 1992, p. 101).

Diremos entonces que para la década de 1790 los dos claustros de formación superior de Santafé habían duplicado su promedio histórico de estudiantes, que se había mantenido más o menos estable desde principios del siglo xvii.

Ese crecimiento de la educación a fines de la Colonia tiene que ver con la Ilustración oficial, con las reformas impulsadas por la propia Corona española y con el hecho de que “durante los años 1768 a 1790 la educación superior estuvo en la Nueva Granada controlada [...] por la nueva generación intelectual que había empezado a formarse a partir de 1760, y con un amplio margen de protección por parte de las autoridades” (Silva, 1992, p. 118). Pero esta política del Estado español habría chocado con fuerza con los intereses de las élites criollas: “La irrupción violenta sobre el habitus de los criollos determinaría, finalmente, el fracaso de las reformas borbónicas en la Nueva Granada” (Castro, 2005, p. 132). Esta interpretación no parece de muy buen recibo, muy políticamente correcta, por cuanto sugiere que la Ilustración venía con las medidas coloniales del Imperio español, mientras que la independencia habría frenado la modernización del conocimiento, la educación y la política en la Nueva Granada. Esto no se puede ver en blanco y negro, pero aquí ya se insinúa una diferencia dentro de la propia élite criolla, entre ilustrados y tradicionalistas y sobre todo entre lo público y lo privado, esta última fuerza representada de forma especial por la Iglesia.

En efecto, aunque Castro (2005, p. 125) lo ve como negativo, reconoce que “uno de los objetivos centrales de la Reforma (de Carlos III) era disminuir la influencia de entidades ‘privadas’ como la Iglesia católica en todos los ámbitos de la sociedad”. Reconoce también que el Estado Borbón procuró integrar a todos los estamentos en

una sola “cultura nacional”, que dedicó los bienes de los jesuitas al “bien público”, que promovió la Ilustración y la educación científica (2005, p. 128) y la sustitución de las “humanidades” (gramática, retórica) por la “ciencias útiles” (matemáticas, física) (2005, p. 129). En una palabra, lo estatal, lo nacional, lo público, la ilustración y la ciencia estaban prácticamente del mismo lado y dividía tanto a los españoles, como a los criollos y a los letrados.

Leídos en estos términos, el movimiento independentista y el nacionalismo criollos resultan ser más bien conservadores que progresistas: no se trata de superar la Colonia sino de oponerse a la Ilustración de los borbones; no se trata de liberar a los oprimidos de América, sino de mantener los privilegios de los criollos; no se trata hacerse valer como americanos, sino de hacerse valer como blancos con derecho a dominio sobre las “castas”. ¿Es esto una reacción legítima del contexto contra la estatización? ¿Es una resistencia válida de lo particular y cotidiano contra la racionalización y centralización del Estado borbón?

No nos podemos equivocar: como lo explica Silva, el asunto es que la Corona sí promovió un cierto impulso a la Ilustración incluso en sus colonias, lo que le costó en principio una resistencia de los colegios religiosos y hasta una acusación de los dominicos contra Mutis en 1774 por promover el sistema copernicano. Pero de ese impulso no quedará nada, pues este coincide justamente con las primeras rebeliones en Perú y en la Nueva Granada, lo que permite advertir a la Corona sobre sus consecuencias. De ahí en adelante lo más común será la censura, por lo que los ilustrados criollos, en el momento de la caída de España bajo Napoleón y en vísperas de los movimientos independentistas, se encontrarían en una situación como la que describe Silva para 1808:

Se trataba de un grupo reducido sin ningún poder económico que les permitiera una actividad investigativa autónoma, con escasa y mediocre participación en la administración colonial [...] cifradas sus esperanzas en un modelo cultural de protección de las ciencias que la Corona había ido abandonando, y existiendo en un medio social que parecía no comprender muy bien sus actividades. (Silva, 2002, p. 588)

Ante esto, hay que asumir que los intelectuales, como intelectuales, juegan un papel en la independencia al lado de diferentes grupos de intereses pero no son un sector social aparte de los otros. En todo caso, la reconquista española cobró caro este

ingreso en el proyecto o camino hacia la nación y exterminó, junto con personas de diferentes oficios y condiciones sociales, toda una generación de ilustrados neogranadinos. Así que “fue esencialmente la muerte la que clausuró la Ilustración en la Nueva Granada” (Silva, 2002, p. 647). Con este saldo se inicia la vida independiente de las jóvenes Repúblicas.

En tales condiciones, la recuperación de algún tipo de orden y de institucionalidad durante los primeros años de independencia se torna tan difícil, que la República se mantiene apenas con los dos pilares básicos del poder central de la Colonia: la Iglesia; restituida en sus funciones por Bolívar en el Decreto Orgánico de 1828, y de manera específica en el decreto 594 de 1829, en el que se establecían las Juntas Curadoras como encargadas de la inspección de las escuelas y en las que el mayor peso lo tenían los curas párrocos (García, B., 2007, p. 227); y el aparato del Estado, en especial en sus funciones fiscales a través de los estancos o monopolios del mismo. Pero en el resto de su funcionamiento el nuevo Estado no logra recuperar la eficacia del período anterior a la independencia. Así que

[...] el siglo xix en su primera mitad conocerá una reducción de la *red escolar*, que había comenzado a ampliarse en el siglo xviii, una disminución grande de la *vida urbana*, que había sido una fuente de dinámica cultural en los últimos años de vida colonial, y un auge notorio de la vieja hacienda colonial, con el tipo de *relaciones tradicionales* que la caracterizan. (Silva, 2002, p. 650, énfasis añadido)

Esta afirmación condensa una de las principales tragedias de la nación Colombiana desde el punto de vista de la experiencia de la modernidad. Si la modernidad es el nombre del capitalismo, traducido el concepto de “relaciones tradicionales” a nuestros términos, ello significa que en la Nueva Granada se reforzaron en los primeros años de independencia las relaciones precapitalistas en la producción, esto es, se mató la posibilidad de modernización, por una parte, a través de la negación del trabajo “libre” asalariado y la formación de un mercado interno; por otra, a través de la des-urbanización, y por último, a través de la ausencia de alfabetización y de escolarización. Pero sobre todo, parece haber sido más evidente en la ausencia de educación superior en el siglo xix Colombiano.

La institucionalización durante la República: el sistema nacional de educación

Hemos dicho que el proceso de modernización de la cultura alfabética llamado institucionalización no altera su carácter abstracto y contrafáctico, sino que se reduce a la pugna por instalar en la enseñanza y en el público dos tendencias de la misma cultura: la escolástica y la científica. Estas comparten una misma manera de pensar pero aplicada a objetos distintos: Dios, en el primer caso y la naturaleza, en el segundo; lo que conduce a una jerarquización de las ciencias en cuya cúspide se sitúan la teología, en el primer caso y la física-matemática en el segundo, privilegiando el estudio de autores distintos, entre otros Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, por un lado, y Copérnico y Newton, por el otro. En uno y otro caso, las ciencias se encuentran tuteladas por la filosofía.

Esta pugna, que se traduce en una discusión entre los partidarios de la enseñanza de la ciencia tradicional (escolásticos) y los partidarios de las “ciencias útiles” (ilustrados), tiene como trasfondo extra-semiótico la lucha entre los partidarios de instaurar una economía moderna (capitalista), contra una economía tradicional (rentista). Por eso hemos dicho que el proceso de modernización cultural sería la forma de leer nuestro capitalismo. Finalmente, también hemos sostenido que esa contradicción no se resuelve, no se avanza a través de una concepción eliminando la otra, sino que la confrontación es recurrente y ha conducido al tipo de modernización que tenemos que es la que corresponde al capitalismo que tenemos.

Si la Iglesia ha gozado de prerrogativa institucional de emitir comunicación pública alfabética desde la Edad Media y durante la Colonia, se puede suponer que el proceso de modernización de la cultura alfabética llamado institucionalización pasa por la imposición del Estado como autoridad en esta materia, ya sea como agente directo o como regulador. Así que aunque el debate escolástica-ilustración aparenta ser entre concepciones distintas de la misma tradición alfabética, está de fondo el conflicto entre el interés corporativo de la Iglesia y el interés público del Estado, de nuevo entre rentismo y capitalismo, conflicto no resuelto hasta hoy, pues no se ha logrado imponer un interés sobre otro, hasta el punto de que, pese a la Constitución, Colombia se sigue comportando como un Estado y sobre todo como una sociedad confesional.

Si la cultura nacional —y por consiguiente la nación— no existen antes del Estado sino que, como vimos, lo más común es que el Estado construya la segunda a través

de la imposición de alguna arbitrariedad cultural (Bourdieu) que deviene en cultura nacional, la imposición de esa arbitrariedad cultural exige, como se suele decir hoy, un dispositivo, o una institución que permita no solo la imposición sino la legitimación de esa imposición (la institucionalización como legitimación del dominio) como cultura nacional que diferencia a la respectiva nación, a veces al imperio (nacionalismo imperial, según Anderson), de otras u otros.

Partiendo de la caracterización regional que hace Jaramillo, según la composición demográfica heredada de la Colonia, se han hecho varias lecturas. Para el autor, aunque la población blanca (españoles predominantemente) no es mayoritaria, “La cultura española se impuso sobre las indígenas por los medios militares y políticos del poder y porque dentro de las nuevas circunstancias sobre todo en el campo de las técnicas, sus elementos resultaron más funcionales y eficaces” (Jaramillo, 1997, p. 146). En realidad su peso numérico no es muy distinto del de los afro-Colombianos y los indígenas, pero desde el principio se han erigido en algo parecido a un grupo étnico-nacional (König, 1994, p. 114), no por su número, sino por la posibilidad de imponer su cultura. Esto se manifiesta no solo en que los criollos se vean como “otros” propios (König, 1994, p. 144) frente a los españoles, sino en que ha sido su visión la que ha guiado todos los intentos de construir un Estado nacional en Colombia, tanto si se trata de proyectos hispanizantes, como si se trata de proyectos modernizadores. Así lo describe Torres:

Este panorama de la realidad post-independiente contiene las fronteras divisoras del pensamiento nacional. De un lado los que defienden el pasado colonial y feudal (también ahora bajo la divisa de “*la hispanidad*”); del otro las fuerzas progresistas: las masas que quieren evolucionar y con ellas los caudillos y grupos civiles y militares de *ideas liberales* (Torres, 1978, vol. 2, p. 233, énfasis añadido).

Aunque se pone de presente el papel de las masas, son los caudillos los que, según este autor, tienen las ideas liberales. Sin hacer explícita la circunstancia de que sea cual sea el pensamiento, conservador o progresista, el monopolio de las ideas que rigen las instituciones nacionales se mantiene en los criollos, el autor insiste en otra parte en que el problema de la República es que sigue formando a los estudiantes en ideas medievales como “teología, latín, filosofía, escolástica y gramática del idioma de los conquistadores” (Torres, 1978, vol. 2, p. 373). Eso hace que de manera más bien contradictoria se queje afirmando:

De cultura popular es ocioso hablar porque ya sabemos que no hubo escuelas públicas en la Colonia, y que los esfuerzos realizados a través de la República son, en lo general, de reducido alcance. Claro que las escuelas son apenas un elemento de la cultura popular y que otra cosa es —con frecuencia su propia negación— si se examina su orientación y contenido (p. 374).

De suerte que el problema aquí planteado es la disputa entre la orientación de la cultura nacional, pero no el hecho de que esa cultura tenga el sello de la tradición lingüística y étnica del grupo hegemónico, pues, como se puede inferir, el problema de la cultura popular queda reducido a la ausencia de instrucción de los pobres en la cultura hegemónica.

Así que el conflicto posindependentista es una herencia del conflicto planteado a fines de la Colonia entre dos versiones de la misma tradición alfabética: una que podemos llamar tradicional y catolizante y otra más moderna y secularizante. Como dice Rojas, “el poder de la élite consistía en mantener una continuidad con la civilización europea [...] Tanto los liberales como los conservadores luchaban fundamentalmente por encontrar la ruta hacia la civilización” (Rojas, 2001, p. 84), y en eso fue que se equivocaron. En cualquier caso, el proyecto civilizador es alfabético, y no está en cuestión el epistemicidio, la negación de las tradiciones indígenas o afrodescendientes. Esto era el consenso. Pero, “el consenso al que llegaron los liberales y los conservadores no incluía cómo forjar la civilización [...] los liberales consideraban al individuo soberano como la meta de la civilización” (p. 38), mientras que para los conservadores se encontraba en la moral cristiana, en la ilustración [sic] y en el bienestar, en ese orden (p. 39). Lo que está en cuestión es por qué fracasaron incluso en eso, en reducir todas las tradiciones culturales a la tradición alfabética.

A finales del siglo xviii la idea de nación y de patria en la Nueva Granada no se diferenciaba de la misma idea en España. En términos culturales, esto se manifestó en la reivindicación del castellano como lengua literaria, poética y científica, a la manera del inglés y el francés (Jovellanos, 1984, pp. 72-84), en oposición al latín, o sea, en sus propios términos, la reivindicación de las lenguas vivas frente a las lenguas muertas; así mismo, se manifestó en la decisión del Estado español de implantar una educación pública para oponerla a la educación privada y al monopolio que ejercía la Iglesia sobre la misma (Capitán, 2002). Esas mismas tentativas se hicieron en la Nueva Granada al final de la Colonia, como ha sido ya descrito.

De la misma manera que el Estado-nacional existe en germen en las funciones del virreinato, el sistema nacional de educación tiene unos antecedentes en la política colonial del Imperio para la Nueva Granada, especialmente en los planes de estudios generales impulsados por las reformas borbónicas. El lazo que une ambas tentativas es la intención de formar un sistema de educación pública. Si nos atenemos a la noción de comunicación pública como aquella que se produce por instituciones especializadas y, además, que supera las relaciones parentales (Martín, M., 2009), y si además entendemos el sentido moderno de lo público como aquello en que prima el bien común sobre los intereses privados, podemos asumir que, por lo menos en los últimos años de la Colonia, existió una sistema escolar público, que

Responde a la necesidad del gobierno de controlar tanto el poder de las órdenes religiosas que hasta entonces tenían el control casi total de la educación [...], y además, el poder de los padres de familia pudientes, quienes ejercían la educación sin ningún control social externo. (García, B., 2007, pp. 45-46).

El mapa de la educación colonial estaba constituido por varios tipos de instituciones y ofertas como la escuela de primeras letras, donde se enseña lectura, escritura, aritmética y religión católica (García, B., p. 54), entre ellas algunas escuelas reales (públicas o de la Corte), pensadas para atender a los niños pobres; las escuelas pías, variante de las escuelas de primeras letras, consistentes en hospicios sostenidos por donaciones, pero donde “no se recibían indios, mulatos, negros, zambos, ni a quienes se llamaban prohibidos, especialmente los bastardos con negra o india” (García, B., 2007, p. 55). Existen también las escuelas doctrineras, de lengua castellana o gramatical para indios, así como las escuelas dominicales o de encomenderos (García, B., p. 57). Es claro que esto constituye un conglomerado pero no un sistema. Solo los planes generales los pueden convertir en tal, estableciendo el lugar de cada tipo de educación en el mismo y estableciendo una diferencia clara entre la educación doméstica, la educación religiosa y la educación pública (García, B., 2007, p. 57).

Los planes de Moreno y Escandón (1774) y de Caballero y Góngora (1787) son un intento tímido de secularización de la educación, aunque sin enfrentarse a la Iglesia, pues solo pretendían deslindar la enseñanza de lo religioso y de las ciencias útiles. Así mismo, esto implicaba un paso de la familia a la escuela, de lo religioso a lo civil y de lo privado a lo público (García, B., 2007, p. 59). Desde el primer punto de vista, propiciaron la introducción en el país de las ciencias aplicadas y experimentales, se

promovió la libertad de investigación y el eclecticismo y se valoró el estudio de la naturaleza como fuente de felicidad, y se criticaron fuertemente los métodos de la escolástica en la enseñanza, así como la ignorancia de los maestros y la superficialidad de las lecciones.⁹¹ Desde el segundo punto de vista, se introdujo la idea de educación como una función del Estado, en la que iba implícita la formación del ciudadano con una nueva ética más civil y menos teocrática, basada en los derechos y no solo en la autoridad.

Así que llegados a la Independencia y a la República de Colombia (Gran Colombia) se deben esperar cambios sustanciales en la concepción de la educación, aunque no necesariamente en las prácticas de la misma. Una manera de leer el tránsito de la educación colonial a la educación republicana sería en términos de lo que constituye la utopía de uno y otro proyecto. Si esquematizamos, se trata, en el primer caso, de la formación de un buen cristiano y en el segundo de la formación de un buen ciudadano. El primero, para servir a Dios y a la Iglesia, y el segundo, para servir al Estado, para el bien público. Sin embargo, nos encontramos con que esta última utopía ya está formulada, aunque tímidamente, en los planes coloniales antes mencionados, aunque buscaban, no tanto formar ciudadanos de la nación como súbditos del Estado.

Pero como estamos acostumbrados a absolutizar las rupturas no advertimos las continuidades. Y lo que podemos interpretar es que hay una suerte de estructura social y cultural profunda que se mantiene a pesar de los intentos institucionales de transformación, incluyendo la ruptura independentista. A esa estructura profunda la podemos llamar “mentalidad colonial”, y a la ruptura “mentalidad republicana” identificada con lo que en la época se solía llamar instrucciónismo. Para decirlo en términos binarios, lo que se produce con la Independencia es una ruptura parcial con la institucionalidad colonial pero ninguna ruptura con la cultura colonial.

En efecto, la política educativa de los gobiernos republicanos se puede leer como una continuidad y una profundización de las reformas educativas coloniales de los planes de Moreno y Escandón (1774) y de Caballero y Góngora (1787). Como bien lo expresa B. García:

91 Entre 1743 y 1771 hay un cambio en los requisitos para ser maestro. Mientras que en la Cédula Real del 1º de septiembre de 1741 se les exige solamente ser cristianos sin sospecha conforme a la doctrina del Santo Concilio, en la Ley ii de 1771 se exige además pericia del maestro en leer, escribir y contar (García, B., 2007, pp. 77-78).

No se podría afirmar que se hubiese dado un cambio tajante de una forma de educación a otra, ya que si bien se constituye un nuevo proceso político por la declaración de la independencia y la constitución de la República, *el pueblo continuó siendo tradicional* en sus costumbres familiares y religiosas, lo que impidió o retardó de alguna manera el cumplimiento del proyecto moderno, entendido como un cambio de mentalidad, de ejercicio de autoridad y de condición de los individuos (2007, pp. 187-88, énfasis añadido).

Esta era, en efecto, la condición general de la sociedad en el momento inmediatamente posterior a la Independencia. Por tanto, los cambios se plantean por la vía institucional, no social; es decir, el nuevo Estado, como el anterior Estado colonial, proyectan sobre la sociedad una acción tendiente a transformar a los sujetos, pero estos tienen en su vida cotidiana, producto de una tradición, una cultura y unos intereses, no solo distintos sino incluso opuestos a los de la élite republicana. El gobierno entendía “la necesidad de fundar una nación sobre la base de un pueblo instruido” (García, B., 2007, p. 194) y, al mismo tiempo, la instrucción como una función pública del Estado. En tal sentido, “el Estado se entrometía con dos espacios de poder, la Iglesia y la Familia” (García, B., 2007, p. 193). Es esta contradicción la que se puede leer como un enfrentamiento entre, por un lado, lo privado y lo público, lo eclesiástico y lo civil, la autoridad y los derechos y la familia y la sociedad/Estado; por otro lado, entre la escolástica y la ciencia, los maestros probos y los maestros ilustrados y la formación y la instrucción, dicotomías todas que entre otras, nos devuelven a las discusiones del siglo xvii español.

Estas últimas dicotomías son significativas sobre todo en cuanto a la formación o no de una tradición alfabética. Si se piensa que, como ya se ha dicho en otra parte, la escolástica es, en su sentido más básico, un ejercicio de copia y de oralidad, mientras que la ciencia como crítica y como producción es el cultivo de la escritura; la diferencia entre los maestros probos y los maestros ilustrados radica en que los primeros pueden ser analfabetos, es decir, recibir y transmitir por medios orales los dogmas, así como cumplir las normas de comportamiento, mandar y obedecer, sin necesidad de la escritura. La instrucción, por el contrario, requiere las descripciones y las argumentaciones y, por tanto, los mínimos de lectura, escritura y cálculo, propios de los maestros ilustrados.

Así mismo, el primer grupo de dicotomías se puede leer en términos de alfabetismo y oralidad, pues, como hemos tratado de explicar a lo largo de toda esta disertación, el lenguaje de la esfera pública en todas las naciones es la lengua nacional escrita, mientras que el lenguaje de lo privado es el de la oralidad y la lengua natural; de la misma manera, el lenguaje de la vida eclesiástica es el latín, para asuntos oficiales de la Iglesia, y la oralidad y la iconicidad para comunicarse con los feligreses y ambos se oponen a la escritura alfabética nacional; al igual que en el caso de lo público, el Estado habla por medio de la escritura mientras que la familia se comunica con la oralidad; lo mismo puede decirse de los derechos, codificados por escrito en la tradición del derecho positivo occidental, y la autoridad inculcada por la costumbre y transmitida de modo oral.

En otras palabras, el desfase entre institucionalidad y sociedad es susceptible de interpretarse como una contradicción entre el alfabetismo de la primera y la oralidad predominante o excluyente de la segunda. Pero esta disonancia no nace con la Independencia sino que nace con las reformas borbónicas del siglo xviii y se profundiza y se prolonga a largo del siglo xix. Así, toda concesión en materia de educación a los intereses de la familia, la Iglesia y los poderes locales y regionales, constituye un detrimento de lo público a favor de lo privado, de lo civil a favor de lo corporativo y de lo nacional a favor de lo regional; y como tanto lo público como lo civil y lo nacional se establecen en la escritura, esas concesiones van en detrimento de una cultura alfabética.

En efecto, una primera continuidad se puede establecer en el paso de la educación familiar y privada a la educación pública, estructurada como sistema institucional, “representado en escuelas, colegios, universidades, jardines botánicos y observatorio astronómico” (Zuluaga et al., 2004, p. 205) con las implicaciones que ello tiene, entre otras el paso de la familia a la escuela y sobre todo de la moral a la ley (Zuluaga et al., 2004, p. 207); pero esto se refleja también en medidas de hecho, como la “ley sobre aplicación a la enseñanza pública de los bienes de conventos menores” (García, B., 2007, p. 192), como ya lo había hecho Carlos III en España y también en la Nueva Granada con la expulsión de los jesuitas. Pero el paso más significativo parece ser el desplazamiento de los espacios privados a los públicos, de la casa familiar a un establecimiento donde se tendrían que mezclar los niños con otros, es decir, de la relación parental a la relación civil, la primera bajo la autoridad del padre y la segunda bajo la autoridad de un servidor público como el maestro, con lo que ello implica en materia de subordinación, pues el maestro doméstico suele hacer parte de

la servidumbre mientras el maestro público es una figura, por lo menos en teoría, de autoridad.

Hay también bastantes continuidades entre los contenidos de la educación pública colonial y la educación pública republicana. Tanto en una como en otra se trataba de enseñar los rudimentos de la lectura, la escritura y la aritmética, así como de adoctrinar en la religión católica. Las leyes del 6 de agosto de 1821 fijan, entre otras cosas, “los contenidos de la enseñanza primaria, en donde se mantienen los mismos de la educación colonial, agregando el conocimiento de los derechos y deberes del hombre en sociedad” (García, B., p. 197).

Otra continuidad evidente tiene que ver con los maestros, tanto en las pretensiones institucionales como en la práctica de su designación: “El despliegue de la instrucción pública generó hechos trascendentales en la ciudad, entre ellos el nacimiento del oficio de maestro” (Zuluaga et al., 2004, p. 207). Pero esto también tiene continuidad con el sistema colonial. Desde el punto de vista institucional ya se había operado un cambio entre 1740 y 1771 en el sentido de que los requisitos para ejercer como maestro incluían, además de una recta moral cristiana, un conocimiento básico de la lectura, la escritura y la aritmética. Esta última fue también una exigencia de la República desde el punto de vista legal. Pero en la práctica, había una gran escasez de maestros, por lo que siguieron proliferando maestros analfabetos (García, B., 2007, p. 222). Todavía en el balance del plan Ospina de 1842, se atribuye su fracaso, entre otros factores, a la “carencia de maestros instruidos” (Zuluaga et al., 2004, p. 226), lo mismo que el fracaso de la libertad de enseñanza entre 1848 y 1868 “al escaso número de hombres con suficiente preparación para atender las labores educativas de la república” (p. 235). De igual manera, aunque el plan de estudios de 1826 estipulaba que “los maestros de primeras letras serán de reconocida probidad y patriotismo y deben tener una suficiente instrucción” (Ley 271, citada por García, B., 2007, p. 226), en 1829 se restablece el control eclesiástico a través de la Junta Curadora, “en donde los curas de parroquia tenían su lugar por derecho propio” y dentro de cuyas funciones estaba la de “vigilar que los maestros enseñaran a los niños la religión y la moral cristiana utilizando los libros adecuados” (García, B., p. 227). Así que, tanto los contenidos (ilustrados o exclusivamente cristianos), como los maestros (instruidos o solo buenos cristianos) y las potestades (la iglesia o el Estado) fueron fuente de tensión desde antes de la República.

Las discontinuidades se pueden identificar en aspectos como los contenidos, que, como ya se anotó, incluían, según el ideario republicano, los derechos y deberes de

los ciudadanos, una de cuyas manifestaciones era el voto, pero el cual no se podía ejercer si se era analfabeto. Además, como lo sostenía Simón Rodríguez:

Los hombres deben prepararse para el goce de la ciudadanía con cuatro especies de conocimientos que deben recibir con cuatro especies de instrucción en su primera y segunda edad: instrucción social para hacer una nación prudente, instrucción corporal para hacerla fuerte, instrucción técnica para hacerla experta e instrucción científica para hacerla pensadora (Citado en García, B., 2007, p. 190).

Lo cual se resume en que los contenidos de la educación ahora pretenden ser más cívicos (deberes y derechos), más igualitarios, más científicos y técnicos y más nacionales.

Por último, un aspecto a destacar que diferencia de forma clara el proyecto republicano del colonial es el que tiene que ver con la igualdad. Desde 1821 (Ley 15 del 6 de agosto) se establece la obligatoriedad de la fundación de escuelas para los niños de ambos sexos (García, B., 2007, pp. 251-256), así como becas para los indígenas que quieran acceder a los colegios de las principales ciudades, a partir de 1822, por decreto de Santander (García, B., 2007, pp. 197-98). Así mismo, se prohibió la exclusión por ilegitimidad, y se estipuló el derecho a la educación para hijos expósitos, mendigos y vagos. Pero sobre todo hubo avances en la educación de la mujer, con la creación del Colegio de la Merced para la educación de niñas, “donde se enseñaba lectura, escritura y aritmética; gramática española y francesa; dibujo; principios de moral, religión, urbanidad y economía doméstica; música instrumental y vocal” (Zuluaga et al., 2004, p. 213), aunque ello no se vio reflejado suficientemente rápido en las cifras, pues en 1844 apenas había 1 397 niñas matriculadas en todo el país, contra 17 964 niños (p. 227). De todas maneras, los campesinos, que eran la inmensa mayoría de la población, siguieron siendo excluidos por diversas razones, en especial económicas.

Pero una vez concebido lo que sería el ideario republicano en materia de educación, que se puede resumir en “los elementos de uniformidad ética, espacial y pedagógica que confluyen en una propuesta de unidad nacional” (Zuluaga et al., 2004, p. 212), este no se estableció ni siquiera en el siglo xx: “Tanto la iglesia como el pueblo resistirían a estas políticas. Ellos serían las fuerzas que retardarían los principios de instrucción general” (García, B., 2007, p. 194). ¿Cómo explicar esta coincidencia? Más allá de

la coincidencia de intereses parece que hay una coincidencia cultural, no solo en las creencias (pensamiento religioso, autoritario y jerárquico) sino sobre todo en las formas de comunicar (orales e icónicas).

Así, durante todo el siglo xix e incluso el xx, esta contradicción sería recurrente. Las diferencias entre el proyecto de Santander y el de Bolívar habría que tratar de explicarlas desde esta perspectiva. Santander y los ilustrados, como más tarde los radicales, fundaban las esperanzas de unidad nacional en un sistema único de educación; Bolívar, en cambio, cifraba las esperanzas de unidad nacional en un Estado central fuerte y en instituciones como el Ejército y la Iglesia. En el espíritu del primero, en el plan de estudios de 1826, se ratifica “la necesidad de establecer la enseñanza pública, gratuita, común y uniforme en toda Colombia” (García, B., 2007, p. 235), para lo cual se adoptaba además el método lancasteriano, el cual sería extendido a todas las provincias a través del establecimiento de escuelas normales en las principales ciudades. De cualquier forma, este método no llegó nunca a implantarse ni siquiera de manera mayoritaria: en 1827 existían 52 escuelas por el método de enseñanza mutua y 434 del antiguo método (García, B., 2007, p. 276). El método tradicional termina imponiéndose, no solo por ser tradicional sino por ser más barato.

Santander no solo se preocupó por la escuela de primeras letras sino que durante su gestión como vicepresidente se produjo la apertura de colegios santanderinos de segunda enseñanza en las principales ciudades del país. Así, se abrieron colegios en Tunja, Medellín, Ibagué, Popayán, Cali, Pamplona, San Gil, Cumaná, El Socorro, Pasto y Santa Marta, entre 1822 y 1824 (García, B., 2007, pp. 209-210) y el 25 de diciembre de 1825 se dio inicio a la Universidad Central de Bogotá, antecesora de la Universidad Nacional (Zuluaga et. al., 2004, p. 213). En el balance que hace sobre su desempeño Santander dice: “encontré en 1833, 378 escuelas a las cuales asistían 10 499 niños y dejó 1 050 escuelas con 26 070 estudiantes” (García, B., p. 211).

Ahern (1991) identifica bien este carácter republicano del ideario independentista cuando señala, en un trabajo realizado en 1947 en la Universidad de California, la relación entre el Estado y la educación durante el período de 1820 a 1850, describiendo la manera en que el Estado desde el principio se preocupó por crear un sistema nacional de educación que incluyera escuelas primarias para todos los ciudadanos, regiones y sectores sociales, lo cual se materializó en los planes de 1826 de Santander y de 1842, de Mariano Ospina Rodríguez, bajo la presidencia de Alcántara Herrán. Sin embargo, dichos planes, uno liberal y otro más conservador, a pesar de algunos logros, terminaron sucumbiendo ante dos realidades de la época: las guerras y la

carencia de recursos económicos, que vienen a ser una y la misma cosa, puesto que, ante la situación de inestabilidad, la prioridad de los gobiernos se centró en mantener el control del territorio y el orden público, por lo que la mayoría de los recursos del presupuesto la consumía el ejército.

Quiceno (2003), en cambio, no ve tan positiva la labor de Santander en los primeros años de la República y vuelve a traer la polémica a los terrenos de la dicotomía Bolívar- Santander como expresión de dos maneras de ver el proyecto independentista reflejados en la educación. Empezando por el final, concluye con una pregunta:

Lo que debe ser explicado es por qué las escuelas que han existido desde 1819 han mantenido como principio inmutable la domesticación de hombres, mujeres y niños, por qué la libertad nunca ha sido un principio educativo y por qué el fracaso continuo y eterno de la educación en Colombia para formar el hombre, el sujeto, entendiendo por uno y otro, el aprender a conducirse uno a sí mismo, el aprender a elevarse hasta el nivel de lo humano, el aprender a amar la libertad de uno para respetar la libertad del otro (Quiceno, 2003, p. 325).

A esta pregunta se llega como conclusión de un recorrido que va desde 1819 hasta la Ley 115 de 1994. Esta preocupación tiene la virtud de conjugar en un solo enunciado dos utopías que en principio aparecen como contrapuestas: la utopía de la libertad, digamos, intuitiva y espontánea, defendida por los románticos; y el principio ilustrado de la autonomía enunciado por Kant en su respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración? Dentro de esos límites tiene validez la pregunta en mención. Sin embargo, ambas perspectivas tienden a ignorar hasta cierto punto los aspectos estructurales que rodean las circunstancias de los sujetos y las instituciones, la primera por la preeminencia de lo inmanente y la segunda por la preeminencia de lo trascendente. Ese olvido podría ser la razón por la cual se diría que hay una lectura en blanco y negro de la historia de la educación en Colombia, o por lo menos de la política explícita de educación que se promueve.

En efecto, en una frase más bien apologética de la política descentralista de los gobiernos radicales se sintetiza muy bien esta manera de interpretar el desarrollo de la escuela en Colombia:

Personas, ciudadanos, técnica, regiones, localidades ganaron en valor social y cultural y eran fundamentales para la constitución de una nueva forma de gobernar que se había buscado desde la misma constitución de la República y que no lograba conquistarse por la resistencia del centro, de lo general, de lo abstracto y del poder único (Quiceno, 2003, p. 90).

Esa contraposición entre lo general y lo particular, y por extensión entre lo nacional y lo local e individual, sirve al autor como guía de lectura de la institución escolar en Colombia. Si uno de los principales pilares de la integración social en los Estados-nación modernos ha sido la escuela única, entonces debería ser la primacía de lo general sobre lo particular lo que garantizara el éxito de la escuela como factor de identidad nacional. Según Quiceno, la escuela ha tenido esa característica de unicidad y, sin embargo, no ha sido exitosa en su contribución a la unidad nacional.

La periodización de la historia de la educación en Colombia que propone el autor se compone de tres etapas: la primera, de 1819 a 1870, que define como la etapa de las guerras por la educación y la instrucción pública; la segunda, de 1886 a 1920, que se ocupa de la relación entre la escuela, la Iglesia y lo que él denomina el poder moral; la tercera etapa, de 1921 en adelante, establece la relación entre educación, ciencias humanas y lo que llama el poder ético.

En correspondencia con estas etapas, se supone que ha habido cuatro modelos educativos, dos de los cuales corresponden a la tercera etapa, uno hasta 1961 y el otro desarrollado de ahí en adelante (Quiceno, 2003, pp. 13-14). Además, de la lectura del epílogo se podría inferir un quinto modelo impulsado por el Movimiento Pedagógico desde 1982 y materializado en la Ley General de Educación de 1994 (Quiceno, 2003, p. 324).

En la primera etapa, correspondiente a la Gran Colombia, se presentó un enfrentamiento de concepciones entre Bolívar y Santander acerca del tipo de educación que convenía a la nueva república. Para el primero, según el autor, lo mejor era la educación moral; para el segundo, la educación científica. La primera opción “privilegiaba la parte moral, natural y noble del hombre, antes de darle ciencia y filosofía” (Quiceno, 2003, p. 44), como se supone que pasaba con la segunda opción. “¿Quién asumió [se pregunta el autor] la dirección de la instrucción?” La respuesta es categórica:

Un Estado centralizado, basado en el poder del derecho y en el orden legal y administrativo, un Estado de doctores e ideólogos, como no quería Bolívar.[...] Como se ve, un Estado que reorganizó la educación desde el centro a la periferia, desde el gobierno central hacia las provincias, y desde las profesiones liberales hasta las escuelas normales (Quiceno, 2003, p. 47).

La disputa se salvó pues con la deriva hacia un Estado de derecho, donde se impuso para la educación el Plan (el primero en 1826) en vez de la educación espontánea (Quiceno, 2003, p. 49); lo que para el autor tiene una connotación negativa, puesto que la pretensión del Estado era cubrir el territorio con leyes y normas sobre la educación, o sea que es negativo porque pretende ser nacional. Sin embargo, no menciona que por las mismas razones, es decir, pretender cubrir el territorio nacional, en 1829 Bolívar expidió un decreto “que otorgaba a los párrocos la conducción de los consejos de inspección de las escuelas [que hasta entonces regentaban los padres de familia] convirtiéndolos de hecho en los inspectores de las instituciones escolares” (Ahern, 1991, p. 45). ¿No es la dictadura de Bolívar un poder centralizado que otorga autoridad a los párrocos bajo la férrea vigilancia de la jerarquía eclesiástica?

Siendo entonces la intención de ambas tendencias el cubrimiento del territorio nacional con la educación, laica o religiosa, moral o científica, de doctores o de curas, etc., la organización de la Nueva Granada heredó los mismos conflictos. Sin embargo, para el autor, dichos conflictos (todos los que se han señalado en este escrito) eran falsos, en tanto que “la verdadera lucha de poder entre el mundo de los instintos y el mundo de los hombres, entre naturaleza y cultura, fue ocultada, y esto durante exactamente un siglo” (Quiceno, 2003, p. 58). Ante tal afirmación, cabe preguntar ¿No es la educación católica la más férrea defensora del control de los instintos?

En otra parte, se relata la aparición de una suerte de educación particular para élites que él llama de grupo, y aunque señala:

En definitiva estamos ante una forma de cultura escrita dispuesta en signos muy distintos a los signos y símbolos de lo que se llamó instrucción pública, que era una educación transmitida en forma oral, dirigida a todos, a los que no eran del poder, a los “amigos del país”. La instrucción pública

estaba dirigida a los gobernados, subordinados, marginados y sin condición humana y educación (Quiceno, 2003, p. 61).

No obstante, el autor no advierte que justamente la educación oral es lo que corresponde a la libertad, a la naturaleza (la lengua es natural), al individuo, pero también a la exclusión de toda posibilidad de cuestionar y participar en el poder, como se supone que debe ocurrir en la educación republicana; tampoco advierte que, por otra parte, la educación letrada es lo que no llega a la nación entera, es decir, que el problema no es que pretenda llegar sino que no lo hace, porque esa educación letrada “educaba para tomar parte en el poder” (Quiceno, 2003, p. 69). Así que los conflictos no eran ficticios, eran reales, eran sobre cómo aumentar o no la influencia sobre la población y qué clase de influencia. Pero al mantener dos sistemas educativos, la institución no sirvió para integrar a la población sino para segregarla.

Esa reivindicación de la educación para-institucional era un obstáculo positivo para la imposición de un sistema de educación nacional, que, según el autor, se relaciona con la Colonia, con una monarquía: “la guerra que siempre se realizaba contra el poder central, contra el modelo colonial, contra la monarquía, no quería dejar progresar esta tradición que no era republicana” (Quiceno, 2003, p. 73). Se refiere por supuesto a la tradición del plan y se solaza con el hecho de que las guerras de 1830 a 1853 hayan hecho fracasar esa pretensión y hayan demostrado que el problema pasaba por “el poder regional que reclamaban grupos locales, gremios e instituciones particulares” (Quiceno, 2003, p. 75), sin advertir que justamente aquí lo que se fortalecía era el poder de élites regionales y grupos privilegiados que podían darse la educación que requerían, mientras que la mayoría de la población quedaba abandonada a la arbitrariedad de esos grupos de decisión.

Frente a todos los puntos oscuros de esta primera etapa (el Plan de 1826 y el de 1842), el punto luminoso está en el Decreto Orgánico de 1870, expedido durante el período radical, puesto que con él “se produce el nacimiento de la escuela moderna o nueva, caracterizada en primer lugar por ser republicana, soberana e independiente” (Quiceno, 2003, p. 95). Pero siendo un decreto orgánico, como lo fueron los expedidos por Bolívar durante su dictadura, también tenía la connotación estatista y abstracta, hasta el punto de que se puede considerar una de los pocos ámbitos en los cuales los radicales pensaron en la unidad nacional: “A pesar del carácter federalista de su sistema político [dice Helg (2001, p. 24) refiriéndose al período 1870-1872] Colombia estableció una estructura educativa centralizada y unificada”. Pero no es solo por el carácter estatista que dieron a la educación sino porque “la legislación de

1870 no rompió con la Iglesia puesto que dejaba en el programa escolar algunas horas de instrucción religiosa impartida por los curas y concedía a estos últimos el derecho a velar por el contenido moral de la enseñanza” (Helg, 2001, p. 24), por lo que se puede decir que el intento radical fue la única continuidad con el régimen anterior, tanto colonial como republicano, y no su ruptura. En efecto, al decretar impuestos destinados específicamente a financiar la educación, al destinar el 4 % del presupuesto nacional a la misma⁹² y al preocuparse de manera prioritaria por la educación primaria pública (Helg, 2001, p. 24) los radicales pensaron en una política de Estado de carácter nacional, “en la necesidad de centralizar la educación primaria pero manteniendo las bases del federalismo” y emitieron el decreto del 1º de noviembre de 1870, “orgánico de instrucción primaria, como una manera de cimentarla en toda la nación” (Zuluaga et. al., 2004, p. 239), lo que fue atacado por un sector de la Iglesia y de los mismos liberales, puesto que reducía su influencia local (Helg, 2001, p. 26).

Sin embargo, esa política en la que los radicales apuestan por la nación, es decir, por todo lo que los instruccinistas intentaron desde antes de la Independencia y que fue derrotado desde 1848, por los mismos liberales, es la que puede dar resultados como los que describe Helg (2001, p. 24):

Entre 1873 y 1881 el crecimiento del número de alumnos fue considerable, pues ascendió de 26 610 a 71 070. La diferencia se explica en gran parte por el ingreso de las jóvenes a la escuela [...] de 1 374 en 1869, las jóvenes pasaron a 5 590 en 1873 y a 32 347 en 1881; entonces representaban el 45 % de estudiantes en la enseñanza pública.

Además, con esta política se sentaron las bases administrativas y financieras del futuro sistema nacional de educación, se estableció la instrucción primaria obligatoria, gratuita y laica, se dignificó la profesión docente a través de “la fundación de escuelas normales en las capitales de los estados para fomentar la propagación de la enseñanza primaria en los distritos y en las poblaciones rurales” (Zuluaga et. al., 2004, p. 243), esta última, uno de los mayores logros, por lo menos conceptuales. Se logró escolarizar a cerca del 50 % de los niños propuestos y se logró profesionalizar a una cuarta parte de los maestros del país, un logro que, por lo visto, todavía se mantuvo sin avanzar

92 El presupuesto pasó de 9 056 pesos en 1872 a 79 000 pesos en 1873; luego, a 108 342 en 1876 y a 104 175 en 1877, a pesar de ser un año de guerra, para volver a 106 983 en 1878 (cfr. Zuluaga et. al., 2004, p. 251).

hasta 1931 cundo todavía el mismo 75 % de los maestros del país carecía de título (Zuluaga et. al., 2004, p. 253).

Si faltara algo para reforzar la continuidad de la política radical con la de los instrucionistas de los inicios de la Independencia, baste recordar que entre los principios sobre los cuales se edificó dicha política, el más polémico fue el de la educación laica, punto en el cual “una identidad arraigada entraba en conflicto con una identidad en proceso de construcción. Unos patrones culturales ya internalizados entraban en conflicto con otros que estaban teniendo la oportunidad de internalizarse por medio del aparato educativo” (Ávila, 2006, p. 184). En este aspecto fue tal la intransigencia de la Iglesia que llegó hasta la guerra civil en 1876 en Cauca, Antioquia y Tolima, guerra llamada “de las escuelas”, a lo que se atribuye el fracaso de la reforma (Zuluaga et. al., 2004, p. 249). Pero lo que estaba en juego era “el monopolio interpretativo de la institución religiosa y sus aliados [...] no solo en el ámbito cultural sino también en el político” (Ávila, 2006, p. 183). Otra vez vemos aquí la coincidencia entre la defensa del contexto, de lo regional y lo local, de lo oral, es decir, de la tradición, con los intereses conservadores. Aunque la guerra la ganaron los radicales, solo 10 años después habría de llegar una nueva política que significaría un gran retroceso para la secularización, pero no para la centralización.

Y es que, en consonancia con lo que se ha venido defendiendo en esta disertación, “la historia latinoamericana se comprende a partir de sus continuidades más que de sus rupturas” (Ávila, 2006, p. 185), pero no solo entre la tradición católica, hispánica y la república independiente, sino entre la tradición oral-icónica de los indígenas y la cristianización barroca, basada precisamente en imágenes y en la oralidad. Es decir, se vive una continuidad de las dos tradiciones por separado: la ilustrada y la popular.

La segunda etapa mencionada por Quiceno, 1886-1920, corresponde a la Regeneración y a la Hegemonía Conservadora, que, como se sabe, entregó el poder de la educación a la Iglesia; por tanto, las críticas se centran en que durante dicho período la preocupación fundamental fue cómo educar al hombre para hacerlo un buen católico, aunque otros historiadores, la mayoría, concuerdan en que esta era la forma en que se podía garantizar cierta preeminencia del Estado central sobre los poderes centrifugos de las regiones y de los intereses particulares. Como dice Tirado A. refiriéndose a la Regeneración, “en el país había dos fuerzas organizadas en las que podía basar su proyecto administrativo de dominación: el ejército y el clero y en ellos se apoyó” (1981, p. 129). Se piensa, y es una evidente paradoja, en recentralizar el sistema educativo (lo que le critican a los radicales), empezando por la escuela primaria,

pero esta vez, recatolizándolo, lo cual no deja de ser contradictorio: la centralización es buena si es católica, pero es mala si es civil. La Iglesia, a partir del Concordato de 1887 y con el apoyo de las congregaciones religiosas (20 llegadas al país entre 1870 y 1900) monopolizó la “educación pública”.⁹³ Aunque la nación comienza a pagar los maestros nombrados por los departamentos, así como los gastos de las escuelas indígenas y de los territorios nacionales, “también financia la educación privada y la de las congregaciones religiosas, pagando sus locales, mobiliarios, becas y ayudas pedagógicas, laboratorios y material educativo” (Quiceno, Sáenz y Vahos, 2004, p. 122). Este es el mejor de los mundos para los clérigos, los conservadores y los educadores católicos: copar las instituciones públicas y subordinar el Estado a la Iglesia. Los liberales tuvieron que refugiarse en instituciones privadas creadas por ellos mismos.

En esta etapa no hay pues puntos luminosos, en la versión de Quiceno, pese a que fue la más fructífera en cuanto al proyecto educativo del Estado-nación, pues se crea una institucionalidad central para la educación: la Ley de 1903 y el Ministerio de Instrucción Pública, como desarrollo del Plan Zerda de 1893; el Instituto Técnico Central, en 1904; la Escuela Normal Central de Institutores y la Escuela Nacional de Comercio (Helg, 2001, p. 32). Además, “el método pestalozziano, bandera pedagógica del liberalismo radical, continuó siendo el método oficial del período regenerador y la hegemonía conservadora hasta 1927 (Plan Zerda y Ley Uribe)” (Saldarriaga, 2003, p. 75). Estos son logros evidentes que no alcanzaron los liberales en sus 35 años de gobierno, pero son una continuación de su único proyecto centralista; la diferencia es que ahora se impone con una orientación moral, no científica, como lo quería Bolívar; es decir, hubo una modernización tradicionista, que no es del todo un oxímoron, como parece verlo Ávila (2006, p. 188), sino más bien una manera de reivindicar los logros de una modernización conservadora que tiene antecedentes conspicuos en Alemania y en Rusia, pues, como dijimos, la modernidad no es el ideal que nos pinta el discurso ideológico sino la institucionalidad de que se reviste el capitalismo en cada caso concreto y esta es la modernización que alcanza a producir el capitalismo Colombiano del siglo xix.

La institucionalización en el siglo xx: la educación superior

La universidad es la institución que hereda una tradición de ritos de iniciación y paso, basados en la adquisición de un conocimiento hasta cierto punto esotérico (para

93 Entre 1900 y 1930 llegarían 24 más, 17 masculinas y 7 femeninas (Helg, 2001, p. 76).

iniciados) que llamamos conocimiento alfabético, cuya adquisición requiere especialización y escalas conducentes a títulos. Esos títulos van desde bachiller, como requisito de ingreso, y licenciado en el pregrado, a doctor, pasando por el de maestro.

La Educación superior en Colombia tiene un “pecado original”: la ausencia de la universidad pública o su debilidad frente a la universidad privada, en especial la regentada por la Iglesia.

En 1774, Mutis fue invitado a una sustentación de tesis en la Universidad Tomista. En la proposición enviada a Mutis, decía:

El sistema copernicano en forma de tesis es inaceptable para cualquier católico, teniendo en cuenta la revelación contenida en las Sagradas Escrituras; es más inaceptable aún si se considera la prohibición de la Santa Inquisición, porque los astrónomos tienen que explicar los fenómenos celestes por otros caminos. Defenderán [...] (Mutis, 1982, p. 147).

La proposición enviada a los demás invitados decía:

Según el unánime consenso de los Santos Padres, sobre todo del gran Progenitor Agustín y del doctor Angélico p.p.p. —No debería haber ningún católico que sostuviera como tesis el movimiento de la Tierra y la quietud del Sol, con la intención de explicar más fácilmente los fenómenos celestes. Defenderán [estas tesis] en esta Universidad Tomista, el primero de julio del año del Señor de 1774 (Mutis, 1982, p. 147).

Mutis entendió las alusiones a la Sagrada Escritura y a la Santa Inquisición como una “encerrona” y una amenaza. Obviamente no es lo mismo discutir con otro filósofo que con el Dios que habla por las Escrituras; no es lo mismo enfrentarse a un contradictor en calidad de opositor filosófico —o, en todo caso, de cuestionador del conocimiento—, que a alguien que le puede mandar a la hoguera. Se queja ante el virrey aduciendo, entre otras cosas que, los padres tomistas quieren disculparse diciendo que fue un error del amanuense, pero “hasta el lunes por la tarde en que notaron los Padres la desigualdad de los asertos por mi pedimento, no se vio,

ni en los Colegios ni en el público un aserto desigual. Todos, a excepción del mío, fueron iguales” (Mutis, 1982, p. 153).

Dicen los padres tomistas que la desigualdad no es sustancial pero, según Mutis, “no advierten que entre una conclusión, aunque injuriosa, y en las presentes circunstancias nociva, que se esparció al público y una censura teológica que particularmente se me dirigió, reina una desigualdad notable y sustancial” (Mutis, 1982, p.152, énfasis del original). Por último, si el fin no era otro que

El de instruir a la juventud en los rudimentos, así teológicos como filosóficos y astrológicos (astronómicos, debería decir [...]) podría lograrse defendiendo algún sistema opuesto al copernicano sin herirle con la nota de herético, condenado y opuesto a la Sagrada Escritura y sin ponerme por blanco y objeto de su censura [...] (p. 152).

Mutis esgrime un argumento de autoridad, diciendo que tanto el rey Carlos III, como el Supremo Consejo en el nuevo “arreglo de Estudios ha mandado que se lean en las Universidades el Newton, el Volfio y el Mushenbrock, autores que asertivamente defienden el Sistema Copernicano”. Además, el virrey “se aplica con especial esmero (en) el importante objeto de la reforma de estudios tan necesario y encargado en nuestros días”. Acusa a los acusadores de darse cuenta de que “en los dilatados dominios de nuestro Católico Monarca solo resta este desgraciado Reino que reciba la sabia ilustración de los demás; y aún tal vez me consideran inclinado a empresa tan útil, y por eso mi singularizan, dirigiéndome más declarada la censura” (p. 156).

Mutis contraataca después diciendo que lo que pretenden los padres tomistas es “inspirar entre gentes débiles el temor a las nuevas enseñanzas que promueve el gobierno y seducir ignorantes, incautos, fomentando la facción y el partido [...]” para mantener “el predominio que hasta ahora muchos han disfrutado en la enseñanza con detrimento de las ciencias” (p. 154).

Y es que en efecto lo que viene caminando es la reforma de Carlos III en España, que había quitado a la Iglesia, no solo la facultad de otorgar títulos universitarios, sino el monopolio de la educación superior y hasta las instalaciones de los colegios, convertidos en bienes públicos para la Universidad Real, como se llamaba entonces la universidad del Estado. Pero más que en España, existía en la Nueva Granada un triunvirato compuesto por Mutis, con su apego al conocimiento científico, Moreno

y Escandón y su interés por la reforma educativa y el virrey Guirior y su afán por introducir en esta colonia las ideas de progreso material del monarca español.

En efecto, en su *Método provisional...* Moreno y Escandón (1995, pp. 63-64), que había sido el encargado por el Virrey para ejecutar la orden de expulsión de los Jesuitas, escribía:

En esta capital tiene la sagrada religión de predicadores en su convento de Santo Domingo, facultad de conferir grados hasta el de doctor, a cuyo permiso se le da el nombre de universidad y para ello la misma Religión nombra por rector a uno de sus individuos; y los religiosos lectores del mismo convento; con los que se forma este cuerpo, gobernado sin la menor intervención de los doctores y graduados por sola voluntad del convento y sus individuos que califican los documentos de los pretendientes para comprobación de cursos; perciben el precio de los grados y propinas de argumentos que distribuyen entre sí [...].

Esta advertencia significa adentrarse en dos cotos exclusivos de alta sensibilidad para los dominicos: introducir la vigilancia académica y la vigilancia financiera. Esto no es una inferencia, sino lo que viene al final de su *Método*, después de mencionar la existencia de universidades en México y Lima, se refiere de nuevo a la situación en Santafé:

La regalía que el convento de Santo Domingo de esta capital disfruta de conferir grados, no comprende la de disponer a su arbitrio de todo lo concerniente a estudios y providenciar sobre los requisitos de su colocación y modo de verificarlo; ni tampoco excluye la facultades nativas del gobierno, a quien incumbe, como asunto público, en que se interesa la felicidad del Reino, prescribir las reglas oportunas para formalizar la enseñanza como en España se ha ejecutado en sus universidades (Moreno y Escandón, 1995, p. 87).

El virrey, por su parte, había enviado días antes, en junio, una relación de mando al rey en la que decía de manera explícita:

[Con el conocimiento] de los esmeros con que vuestro sabio monarca y su gobierno se han dedicado a establecer acertados métodos en las enseñanzas, procuré también instruirme del estado que tenían en este Reino, para contribuir por mi parte a tan gloriosa empresa, de erigir Universidad pública y estudios generales, por no desmerecer este Reino, la gloria que disfrutaban los de Lima y México [...] (Citado por Ortiz, 2003, p. 36-37).

Según el virrey, aunque la Corte conoce la solicitud, “se dilata la resolución por las contradicciones que hace el convento de Santo Domingo de esta ciudad, como que en la actualidad goza de la facultad de dar grados” (p. 37). Como diría el Quijote, “¡con la Iglesia hemos topado!” Las acusaciones contra Mutis no tenían que ver entonces con argumentos teológicos, sino, según Ortiz, con ganar tiempo ante la Corte de Madrid para que se retrasara el Plan de Moreno y Escandón y, con él, la fundación de la universidad pública, o por lo menos la vigilancia sobre sus procedimientos y cobros, pues con ella perdían, no solo un privilegio de 300 años, sino la renta que significaba otorgar un promedio de 50 títulos por año, si tenemos en cuenta que la Universidad Tomística otorgó 2 079 grados en 40 años entre 1768 y 1808 (Ortiz, 2003, p. 103). El Plan de Moreno y Escandón se empezó a aplicar en el Colegio del Rosario en 1774 y fue derogado, para reinstaurar la enseñanza escolástica, en 1779.

En 1787, el virrey Caballero y Góngora formula el Plan de Universidad y Estudios Generales propuesto a Su Majestad para la ciudad de Santa Fe, en el que propone la creación de la universidad pública para esta ciudad a la que “se le dará el nombre de Real Mayor de San Carlos, en obsequio del sabio y augusto monarca, su fundador” (Caballero y Góngora, 1995, p. 90). Dicho plan contempla tres grandes innovaciones: a) Estructura administrativa rígida que elimine la discreción y el capricho del que sospechan que ocurre en la Universidad Tomista; b) métodos de enseñanza que tengan en cuenta el interés, la edad del estudiante —una especie de “escuela activa”—, eliminación de castigos físicos o vergonzantes y otras críticas a la pedagogía escolástica; y c) predominio de la enseñanza de las “ciencias útiles” como contribución a la felicidad del Reino. De este plan no se supo su destino. Así que la primera universidad pública del país nace muerta.

Una de las principales muestras de desinstitucionalización y sobre todo de precariedad económica de la educación que siguió a la Independencia fue la situación de la educación superior reflejada en la situación de las universidades del país. Como habíamos dicho, no

existió en la Nueva Granada una universidad real, como se llamaban las universidades públicas en la Colonia, sino solo los colegios mayores regentados por las congregaciones religiosas. La esperanza entonces de educación superior pública estaba centrada sobre todo en el Estado independiente erigido a partir de 1821, el cual debería al mismo tiempo “formar una élite intelectual para la dirección de la república y brindar la instrucción primaria a los súbditos casi todos sumidos en el analfabetismo” (Zuluaga et al. 2004, p. 205). Digamos que como antecedente del sistema de educación superior se crean en 1822 las escuelas normales de Bogotá, de Caracas y de Quito con el propósito de capacitar en el método de enseñanza mutua, el cual permitiría multiplicar la eficacia de un maestro en una situación de carencia de recursos económicos y de maestros instruidos.

También podemos situar como antecedente y como producto al mismo tiempo de la política independentista de educación superior la fundación de los colegios santanderinos, colegios de secundaria con los que fueron dotadas la mayoría de las provincias, desde Medellín, Ibagué, Popayán y Cali en 1822, hasta Pasto en 1827, pasando por San Gil, Cumaná, Cartagena, Socorro y Santa Marta en los años intermedios (García, B., 2007, p. 210).

Pero el inicio de la educación superior pública data apenas del Decreto 3 de octubre de 1826 conocido como Plan de Estudios y empieza con una prohibición: “En el lugar donde no existiesen universidades quedó prohibido impartir cátedras universitarias conducentes a títulos” (Zuluaga et al. 2004, p. 212), prohibición que habría de ser uno de los motivos de enfrentamiento entre centralistas y federalistas que se vivió durante todo el siglo xix. Y es que, en efecto, por medio de este decreto el gobierno pretendió centralizar el otorgamiento de títulos y de los estudios profesionales en las universidades centrales, existentes en Caracas y Quito, además de Bogotá.

Las críticas más fuertes contra el establecimiento de la universidad era que no se contaba ni “con el dinero, ni con el edificio, ni con los libros elementales, con instrumentos, con anfiteatro, con jardines” (El Constitucional, citado por García, B., 2007, p. 243), lo cual habría de revelarse como cierto; pero uno de los principales motivos de resistencia fue que para el funcionamiento de la Universidad Central de Bogotá, que se inicia el 25 de diciembre de 1826, se dispuso de las instalaciones de los colegios de San Bartolomé y El Rosario. Los estudios y grados otorgados correspondían a medicina, jurisprudencia y teología, más o menos como el programa tradicional de todas las universidades, pero también se impartían clases de literatura y bellas artes y

de filosofía y ciencias naturales (cfr. Zuluaga et al. 2004, p. 213), tal vez conducentes al título de bachiller o como requisito para el ingreso a la universidad.

Con la disolución de la Gran Colombia y la Constitución que habría de dar vida a la Nueva Granada como república independiente, se constituyeron tres distritos universitarios, Bogotá, Cartagena y Popayán, donde funcionaban las universidades y donde deberían continuar sus estudios los estudiantes de regiones cercanas, según lo estipulado en el plan de 1826. Este propósito, que debería ser completado por el Código de Instrucción Pública de 1834, que intentaba mantener el monopolio de las universidades en la preparación profesional y “controlar la proliferación de graduados en teología, jurisprudencia y medicina”, (Zuluaga et al. 2004, p. 214), más bien fue derrotado por las fuerzas de la Iglesia, aliadas a los poderes locales, quienes además fueron desmontando poco a poco la enseñanza de Bentham, cuyas ideas fundamentaban la necesidad de conocimientos técnicamente útiles.

En el papel, la educación superior de los primeros años de la Independencia se caracteriza “por la persistencia de las ideas ilustradas del período borbónico”, pero se diferencia en que “orienta hacia un tipo de educación superior impartida en su totalidad por el Estado” (Quevedo, 1993, p. 209), en que es profesionalizante, y además, en que “se le asigna a la universidad el rango de vanguardia secular y laica de la república, liberada de la tutela eclesiástica y militar” (Quevedo, 1993, p. 209). Este ideal de universidad es el mismo que se había propuesto Carlos III y el mismo que ha fracasado una y otra vez en Colombia, hasta hoy. En efecto, los problemas del Plan de Santander que habían empezado en 1834 se agudizaron con la llegada al poder de los “conservadores” Alcántara y Ospina Rodríguez.

El Plan Ospina de 1842 se encuentra pues ante la situación de la proliferación de instituciones facultadas para ofrecer cursos y grados de derecho, medicina y teología y la pretensión del gobierno de centralizar aún más tales facultades.

Las medidas relacionadas con las oportunidades para acceder a la enseñanza superior originaron una larga pugna entre las universidades que luchaban por conservar el monopolio de los títulos, y los colegios provinciales que aspiraban a compartir ese privilegio. (Restrepo, Arboleda y Bejarano, 1993, p. 238)

Este conflicto, que viene desde el plan Santander, y aun desde Carlos III, se acrecienta con las pretensiones centralistas del plan Ospina. Aquí hay una diferencia básica entre la formación colonial y la independentista, promovida por un “conservador” y era la exigencia de “preferir las matemáticas, la física, las ciencias naturales, la geografía, la historia y los idiomas, por encima de la jurisprudencia y la medicina” (Zuluaga et al. 2004, p. 205), además de exigir prerrequisitos de un curso a otro, aumentar los años necesarios de escolaridad para obtener un grado, como en el caso del bachillerato de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad que debía durar siete años, e incluía estudios de “matemáticas, ciencias naturales, sociales, lengua española, latina, griega e indígena” (Zuluaga et al. 2004, p. 220). Estas avanzadas académicas, desde luego, ponen a la educación pública en un nivel de superioridad científica con la educación tradicional, pero también al Estado ante la exigencia de cumplir ese ideal, lo cual no se llega a realizar, pues, como en el caso de los colegios de provincia, “las instituciones ofrecían áreas superiores a sus medios académicos y económicos” (Zuluaga et al. 2004, p. 218), y el Estado nunca proporcionó los medios económicos suficientes.

Desde luego que este es un plan centralista, autoritario y academicista para algunos, puesto que “centralizó nuevamente las carreras tradicionales, medicina, derecho y teología; en compensación aconsejó crear cátedras en materias científicas y técnicas en universidades y colegios” (Restrepo, Arboleda y Bejarano, 1993, p. 241), pero las consecuencias de su no aplicación son más graves que lo que hubiera podido aportar a la tradición alfabética Colombiana. En vista de la resistencia de las fuerzas combinadas de los poderes locales, la Iglesia y las familias pudientes de cada región, el gobierno no hubo de aceptar que los exámenes realizados en los colegios provinciales, escuelas particulares y seminarios se validaran como si se hubieran cursado en las universidades (Zuluaga et al. 2004, pp. 221-22), lo que no es más que el regreso a la situación que había eliminado con su reforma Carlos III, hacia 1870, es decir, el regreso a la más pura educación colonial de feria de títulos.

De ahí en adelante el plan se viene abajo y con él la educación pública universitaria. En 1844, ante las protestas de las provincias, se crea la instrucción secundaria libre, aunque se mantienen las restricciones para instaurar cátedras universitarias en los colegios provinciales (Zuluaga et al. 2004, p. 224); a partir de 1845, bajo el gobierno de Mosquera, se rebaja a seis años el tiempo para acceder al grado de filosofía y literatura y se permite la cátedra parcial de medicina y jurisprudencia en los colegios provinciales (p. 225). En 1849 el Congreso autoriza a los colegios provinciales o particulares a otorgar grados académicos con el mismo valor de los de las universidades, aunque manteniendo la diferencia entre unos y otros. Pero,

La ley de 1850 le dio una salida política eliminando las universidades y convirtiéndolas en colegios. De esta manera, la educación se volcó en una empresa de libre competencia, suprimiendo al mismo tiempo el monopolio estatal sobre las universidades. (Zuluaga et al. 2004, p. 231)

Esto no ameritaría ningún comentario si no fuera porque hay que constatar el horror de que, si hasta aquí la universidad pública no existía se debía a que el Estado central era una institución débil y sin recursos económicos suficientes para imponer el proyecto de su creación concebido desde el inicio de la República; la solución de los “liberales” consistió en claudicar frente los poderes privados, regionales y eclesiásticos y dejar a la nación literalmente sin educación superior. Claro que ante esto no queda más que profundizar el despropósito: a partir de ese momento se puede ejercer cualquier profesión sin necesidad de título universitario. Las consecuencias son inmediatas: de 856 alumnos matriculados en las universidades en 1850 se pasa a 343 en 1853. Lo que esto significa para la tradición académica y en general alfabética de una nación es previsible.

De ahí en más, los colegios de San Bartolomé y El Rosario se convirtieron en provinciales, los colegios nacionales desmejoraron su calidad y los privados no tenían medios académicos y económicos para suplirlos, aunque para entonces tienen en monopolio privado lo que era monopolio público. Esta situación habría de durar 20 años. De ello se lamentaba Manuel Ancizar en los siguientes términos:

En veinte años de experimentación este sistema ha producido todos los frutos que de él puede esperarse. Muy contados son los jóvenes que, merced a su poderosa inteligencia y creándose ellos mismos un método de estudios, han llegado a ser científicos, y es verdad que entre las generaciones universitarias de 1848 y la que hoy estudia, se encuentra un irreparable vacío intelectual (Ancizar, mayo 6 de 1872, citado por González, 2005, p. 109, nota al pie).

Solo a partir del Decreto Orgánico de la Universidad Nacional del 13 de enero de 1868 se empieza a reorientar la educación pública universitaria. La Universidad Nacional se concibe como la cima de la pirámide pero en la práctica debe coexistir y competir con las universidades regionales que subsisten desde el Plan de Santander. Y esta es una de las debilidades del carácter nacional, pues en Colombia la Universidad

Nacional no ha funcionado como academia rectora, es decir, como autoridad académica frente a las demás instituciones universitarias, sino como una más entre ellas. La facultad de Filosofía y Literatura siguió siendo en realidad un colegio⁹⁴, se dejó la educación secundaria “nominalmente adscrita a la Universidad Nacional, pero en efecto, liberada a la iniciativa particular y regional” (Zuluaga et al. 2004, p. 244).

El decreto orgánico de fundación de la Universidad Nacional la pone bajo la dirección del secretario del Interior y de Exteriores, que además tiene las funciones de dirección de la Instrucción Pública, a cuya autoridad está sometido el rector de la Universidad. Su primer rector, Manuel Ancizar, denunció durante el primer año el poco interés del gobierno de la Federación, “para aportar los recursos necesarios para impulsar la escuela de artes y oficios, la escuela de ciencias naturales y la escuela de ingeniería, que fueron concebidas como soporte principal para desarrollar en ese momento la ciencia y la tecnología” (González, 2005, p. 112). Este ideal positivista e ilustrado tampoco está pues en las prioridades del gobierno radical, hasta el punto de que el rector Ancizar, en su informe de enero de 1869, llega a afirmar:

Tal como está existiendo, a medias, es inútil; impotente para generalizar el bien, petrificada al nacer, mezquina en proporciones, parecida a las universidades españolas que no son sino costosas máquinas de diplomas para ergotistas. Si hubiera de continuar así mejor sería suprimirla desde luego (Citado por González, 2005, pp. 111-112).

Este tuvo que ser un golpe para sus copartidarios radicales, pues los estaba comparando nada menos que con el proyecto hispanizante de los conservadores de quienes quieren diferenciarse.

Pero en lo que más se empezaron a parecer los radicales a los conservadores fue en su proyecto de imponer por decreto algunos textos universitarios, especialmente los de Destutt de Tracy y Bentham, impuestos por acuerdo del Senado. Ante esto, el rector Ancizar presenta su renuncia, aduciendo falta de confianza en el encargo que se la ha hecho, pero sobre todo denunciado la intención política en la instrucción “en detrimento de los resultados de la ciencia” (la misma acusación de Mutis a los Tomistas), pues estos textos se consideran anticuados para algunos y discutibles para otros.

94 “La Universidad quedó constituida por cinco escuelas: derecho, medicina, ciencias naturales, ingeniería y la de literatura y filosofía, que era en realidad un bachillerato” (Restrepo, Arboleda y Bejarano, 1993, p. 241).

Como corresponde a una entidad académica, la Rectoría nombró una comisión integrada por tres académicos para que conceptuaran sobre algunos textos en discusión: Miguel Antonio Caro, profesor de latín y griego; Francisco Enrique Álvarez, profesor de Filosofía y el mismo Manuel Ancizar:

De estos conceptos solo el de Álvarez apoyó de manera resuelta, aunque sin exhibir sus argumentos, la adopción de los textos en cuestión [...] M. A. Caro elaboró una frondosa argumentación de tipo doctrinario, en la que se empeñó en demostrar la incompatibilidad del sensualismo y el utilitarismo con la doctrina católica. Manuel Ancizar se encargó de poner en evidencia el carácter obsoleto de los principales argumentos de Destutt de Tracy acerca del origen de las sensaciones tomando como referencia los avances de la fisiología experimental. (González, 2005, p. 114)

La dramaturgia del profesor González nos presenta la situación como un antagonismo entre, por un lado, un dogmático liberal que no presenta argumentos y un dogmático conservador que solo presenta argumentos religiosos, y por otro lado, un académico que presenta argumentos científicos. Sin embargo, la situación, a juzgar por el trabajo de Saldarriaga (2005), es un poco más compleja, pues, según este autor, los argumentos de Caro lo acercan más a la posición académica de Ancizar que a la dogmática liberal.

En todo caso lo que está aquí planteado es el problema de la autonomía de la universidad como institución y del conocimiento como otro tipo de verdad distinta a la doctrina política y religiosa. En esto no hay conciliación posible, pues mientras Ancizar es acusado de ecléctico, por no ser dogmático, los políticos radicales reclaman su botín como lo hacía un senador radical:

[...] si hemos fundado la universidad es para enseñar liberalismo, es para formar liberales. Nada de eclecticismos: Balmes y Bentham no pueden darse la mano en los claustros universitarios. Eso de eclecticismos es un absurdo, es ridículo: mientras el partido liberal esté en el poder debe enseñarse liberalismo; así lo pide la honradez política; si creemos de buena fe que el liberalismo es lo que conviene

al país, eso es lo que debemos enseñar a la juventud (Citado por González, 2005, p. 121).

¿Cuál es la diferencia entre el dogmatismo católico y este dogmatismo liberal? La escolástica parece ser el sello distintivo de la academia Colombiana, pues con mucha frecuencia termina imponiéndose como conocimiento el deber ser moral sobre el ser científico.

Por tanto, esta no parece haber sido una tendencia atribuible solo a los partidarios del proyecto hispanizante, pues, aunque a través de la Ley 271 de 1826 “se reiteró el fomento de la educación destinada a cultivar las artes, la agricultura y el comercio, por considerarlas una fuente de progreso de la industria y de riqueza y de poder para la nación” (García, B., 2007, p. 200); aunque “José Manuel Restrepo, como secretario del interior entre 1821 y 1830, defendió y apoyó la idea de una educación científica y práctica a través de la enseñanza en los colegios de la física, la química y las matemáticas” (García, B., p. 200); y aunque algunos “conservadores” como Mosquera en su primera presidencia, habían dado un impulso a la enseñanza de las técnicas, tanto comerciales como industriales, y algunos liberales habían promovido empresas científicas como la Comisión Corográfica, lo cierto es que todavía en 1873, diez años después de que los liberales radicales estuvieran ejerciendo el poder, y cinco años después de creada la Universidad Nacional de Colombia, la situación de la Academia de Ciencias, creada desde los años veinte, era así de deplorable como la pinta don Manuel Ancizar en su carta de renuncia como presidente de la misma ante el ministro del Interior:

Los presuntos académicos me confirieron el honor de presidirlos, y este nombramiento, que hubiera sido envidiable, ha resultado un motivo de bochorno, cada vez que naturalistas extranjeros, creyendo en la eficacia del decreto que fundó la Academia, se me dirigen, pidiéndome los boletines, que dan por publicados; o lo que es más crítico, pidiéndome el nombramiento de socios corresponsales.

Como no es posible continuar sonando como miembro de una Academia que no existe, y tanto no existe, que no encuentro académicos ante quienes renunciar a mi cargo, le ruego encarecidamente a usted que me libre de él y de sus enojosas consecuencias, admitiendo la renuncia formal que

hago a la presidencia de la Academia. (Citado en Silva, 2002, p. 651)

Y esto sucede justo en el momento en que la Academia Colombiana de la Lengua daba sus primeros pasos y se convertía en pionera en América y al tiempo que esta sí tenía sus miembros correspondientes (tres) en la Academia Española. O sea que tampoco por el lado de las corrientes presumiblemente ilustradas como los liberales radicales se veía un interés por instalar la Ilustración en el centro de las preocupaciones del Estado.

En este ambiente caldeado llega la guerra civil de 1876-1877, en la que se ven involucrados muchos estudiantes de la Universidad Nacional, algunos en la Guardia Civil del gobierno, otros en las filas conservadoras, con lo que se frustra de nuevo el espíritu ilustrado en la universidad Colombiana, la primera que no nace muerta, como la Universidad Real o la Universidad Central, pero que subsistirá con dificultad durante cincuenta años, otra vez carcomida por el espíritu dogmático, es decir, escolástico, aunque sea en nombre de la Ilustración y del liberalismo.

Así que, aun asumiendo que las Universidades de Cartagena y Popayán hayan funcionado en realidad como universidades otorgando títulos de jurisprudencia, teología y medicina, y que la Universidad Central de Bogotá haya sido algo más que un colegio sustituto de los de San Bartolomé y El Rosario, Colombia en realidad no tuvo universidad en el siglo xix, entendida como oferta pública, estatal, de formación profesional (licenciado, maestro o doctor) y menos de investigación, excepto las empresas estatales específicas como la Comisión Corográfica y otras afines. La Universidad de Antioquia, organizada de manera formal en 1871, estuvo cerrada por diferentes razones en 1877, 1880, 1885, 1899 y entre 1905 y 1910 (Restrepo, Arboleda y Bejarano, 1993, pp. 261, 284). Esta ausencia se puede atribuir a la alianza entre la Iglesia y los poderes locales contra un proyecto laico e ilustrado, pero sobre todo público, de nación.

Después de la derrota de los radicales, no en la guerra sino en las elecciones, viene el plan Núñez (finalizado en 1892) que mantiene el monopolio de la formación universitaria en las cuatro universidades existentes (Antioquia, Bolívar, Cauca y Nacional) mientras que la educación secundaria se mantiene en institutos universitarios de Bogotá, de las tres universidades y del Colegio de Boyacá (Zuluaga et al. 2004, p. 262). En el decreto 1238 de 1892 se adscriben a la Universidad Nacional los siguientes establecimientos: los institutos salesianos, escuelas de artes y oficios, Escuela de Bellas Artes, Academia Nacional de Música, Escuela de Minas de Medellín, Escuela de

Veterinaria, Biblioteca Nacional, Observatorio Astronómico y los establecimientos públicos de instrucción gratuita y secundaria de los departamentos (p. 263), es decir, todas las instituciones de educación nacionales.

Esta centralización, saludable para el establecimiento de un verdadero sistema de educación superior pública, va acompañada de un férreo control de los conservadores y regeneradores, quienes habían dispuesto que “en los institutos y colegios incorporados a la Universidad Nacional el curso de religión católica figurará entre los de filosofía y letras” (Zuluaga et al. 2004, p. 261) y habían nombrado a rectores conservadores en El Rosario, considerado bastión radical (nada menos que a Carlos Martínez Silva, constituyente de 1886 y luego a J. M. Marroquín) así como en San Bartolomé (Restrepo, Arboleda y Bejarano, 1993, p. 269). Además, aunque la Escuela de Minas de Medellín siempre funcionó como una institución laica y de formación técnica, “la Sociedad de Ingenieros era una institución de control sobre la vida y el trabajo de sus egresados” (Quiceno, Sáenz y Vahos, 2004, p. 132).

La universidad privada laica aparece entonces como una reacción de los liberales ante la imposibilidad de insertarse en el sistema educativo oficial debido a la exclusión impuesta por los regeneradores. En este contexto, la universidad privada se inicia prácticamente al mismo tiempo de la pública con la Universidad Externado en 1886, cuyos promotores eran partidarios de las ciencias naturales y de la educación técnica, así como de la formación técnica popular a través de la educación politécnica. Si sumamos a esta otras iniciativas como el Liceo Moderno en 1914, la Universidad Libre en 1923(?), la Universidad de los Andes en 1949 y la Universidad Jorge Tadeo Lozano en 1954, nos damos cuenta de que en la primera mitad del siglo xx se ensancha la oferta universitaria, con alternativas laicas, progresistas, ilustradas, pero elitistas, pues son inaccesibles para el grueso de la población. Hay también una oferta de alternativas elitistas confesionales como la Universidad Javeriana en 1931 y la Universidad Católica Bolivariana de Medellín en 1936, pero su única diferencia con las anteriores es de doctrina, no de carácter social o jurídico.

En cambio la oferta de universidades públicas es más bien tardía. La mayor contribución en la primera mitad del siglo fue la fundación de la Escuela Normal Superior entre cuyos aportes a la formación de una cultura académica de la nación se puede destacar el hecho de que los estudiantes provenían en realidad de todas las regiones: “Una mirada a los registros de matrícula permite ver la diversidad en cuanto a la procedencia regional, encontrándose estudiantes de los departamentos de Antioquia, Boyacá, Cundinamarca, Santanderes, Cauca, Valle, Magdalena, Chocó,

entre otros” (Herrera, 2002, p. 127), lo cual era posible gracias a que el Estado proveía a los estudiantes seleccionados de becas para adelantar de forma gratuita los estudios y para subsistir en Bogotá, pues de otra manera habría sido una oferta solo para estudiantes bogotanos o para estudiantes muy adinerados de las demás regiones.

Otras contribuciones tienen que ver con la introducción en el país de lo que podríamos llamar “el hábito académico”, al exigir la presentación de un trabajo de investigación original para optar al título de doctor; así mismo, se debe mencionar la inclusión de las pedagogías de corte social, el trabajo de laboratorio, la consulta permanente a través de la dotación de una biblioteca y el intercambio con pares a través de la publicación de la revista *Educación* “en la que se difundían trabajos de profesores y estudiantes, así como artículos de autores extranjeros” (Herrera, 2002, p. 132), aparte de la introducción al país de las teorías en vigencia en todas las ciencias. Pero sobre todo, la nivelación de oportunidades para hombres y mujeres en su desarrollo intelectual, pues aunque de los 659 egresados, solo el 26,4 % son mujeres (Herrera, 2002, p. 144), para la época constituía un verdadero logro social. La *ens* (Escuela Normal Superior) fue, pues, un punto culminante del proceso de modernización que se vivió en Colombia en especial a partir de 1930, en lo que tiene que ver con el proyecto de formar una nación más o menos incluyente y alfabetizada.⁹⁵

Pero este proceso no sobreviviría a la República Liberal. Al terminar esta en 1946 empieza otro golpe de péndulo hacia la catolización de la educación superior: “La separación de sexos, el tema del comunismo y la necesidad de que la iglesia retomara la dirección de la formación de docentes, fueron los elementos sobre los que se estructuró la argumentación sobre el desmonte de la institución” (Herrera, 2002, p. 156). Esto implica un regreso a la cristianización y al proyecto hispanizante que se mantenía como alternativa de una parte de las élites para construir la Colombianidad. El resurgimiento de dicho proyecto a fines de la década de 1940 explica la desaparición de la *ens* en 1951 (Herrera y Díaz, 2002, p. 137) y con ella, la pretensión de formar a los profesores como intelectuales y no solo como agentes transmisores y moralizadores (Herrera, 2002, p. 163), que fue lo que ocurrió después con la fusión entre el proyecto autoritario y la tecnología educativa.

95 “En el campo de la educación, el proyecto político lopista buscó [...] ampliar la cobertura educativa para incluir a los sectores marginados de ella, especialmente los campesinos y la mujer; consagrar el acceso a la educación a todos los Colombianos sin distinciones de raza, sexo o credo religioso; propiciar estudios regionales que articulasen las necesidades culturales y educativas con las sociales y económicas, así como gestar condiciones para la creación de un estatuto del magisterio que permitiera delinear el ejercicio profesional desde un criterio estatal y nacional, entre otros aspectos” (Herrera y Díaz, 2002, p. 136).

Han de pasar más de 70 años desde el establecimiento de la Universidad Nacional en Bogotá y estar mediando ya el siglo xx para que el Estado dote a la nación de una red de universidades públicas de verdadero carácter nacional, pues apenas en 1943 se funda la Universidad de Caldas, siendo Manizales en ese momento, y desde por lo menos 20 años atrás, la ciudad más importante por la economía cafetera; en 1945, la Universidad del Tolima y la del Valle, regiones cuya importancia es destacable en varios aspectos; en 1946, la Universidad del Atlántico y en 1947, la Universidad Industrial de Santander. Con esto queda configurada una red de universidades regionales de carácter nacional que permite hablar, ahora sí, de un sistema nacional de educación pública superior. Si a esto agregamos la Universidad Pedagógica para varones en Tunja en 1953 y la Pedagógica Femenina en Bogotá en 1955, aunque esta división de la Escuela Normal Superior sea producto de la recatolización de la educación, de todas maneras dota a Boyacá de una oferta de educación superior pública (Quiceno, Sáenz y Vahos, 2004, p. 149).

Solo a partir de los años sesenta, en un nuevo impulso a la modernización como tecnificación y por tanto a la adquisición de los conocimientos útiles, se inicia una nueva etapa de creación de universidades públicas, abiertamente llamadas tecnológicas. Son ellas la Universidad Tecnológica de Pereira, la del Chocó, la de los Llanos, la del Magdalena y la conversión de la Pedagógica de Tunja en Universidad Pedagógica y Tecnológica.

¿Cuál es la razón para que haya un desarrollo tan escaso de la institucionalización de la cultura alfabética en Colombia en el nivel superior? Tal vez oriente en este sentido la apreciación que sobre el tema tiene el padre Borrero, no porque sea exacta, sino porque refleja bien uno de los intereses en juego cuando se trata de lo público:

Volviendo a la libertad de enseñanza y su correlativo de aprendizaje, ellas sustentan en principio, la coexistencia en nuestros países de la educación privada con la que ofrece el Estado en razón de oficio —por lo cual se la llama oficial— pero ambas públicas por estar al servicio de toda la población. Subsiste el debate sobre cuál de ellas sea la fundamental y cuál la suplente [...] No pocos cuerpos legales invierten el orden racional y entregan al Estado la preeminencia [...] el Estado dador único y garante de los títulos universitarios, como si este no fuera facultad inalienable del saber (Borrero, 2003, p. 86).

Esto se puede leer como una paradoja: una organización privada como la Iglesia, tendría preeminencia sobre el Estado, que es el poder público, en la provisión de un bien público. Aquella podría tener el monopolio de dicha provisión, según el “orden racional”. En cambio el Estado, siendo el poder público, no puede tener el monopolio y ni siquiera la preeminencia, siendo ese su oficio. Esta es la misma discusión desde que Carlos III, asumiendo las funciones públicas, tomó el control de los títulos y de la formación universitaria en España y sus dominios, llegando incluso a la expulsión de los jesuitas. Diríamos entonces que una de las razones de esa debilidad es la constante lucha que han tenido que mantener los poderes públicos contra los intereses privados —el más poderoso, pero no el único, el de la Iglesia— para desarrollar un sistema público de educación superior.

La otra razón, que tal vez podamos compartir con el padre Borrero, es el modelo de universidad profesionalizante impuesto en Colombia, que él llama bonapartista, puesto que “[...] ya la Universidad Imperial había desconocido la relación necesaria entre la universidad con la ciencia, las letras y la filosofía” (Borrero, 2003, p. 87), es decir, la relación con toda la tradición alfabética, con los fundamentos de todo conocimiento profesional formalizado. Sin embargo, el sistema francés se recuperó, gracias a su acumulado, en la era posnapoleónica y “junto a la ciencia, pudo tener también profesiones. No así nosotros. Nuestras universidades tardíamente han despertado a esa nota fundamental de la universidad moderna, la investigación” (Borrero, 2003, p. 86). Lo cual es una verdad rigurosa. En nuestro caso, hicimos una mala copia de ese sistema y tampoco asumimos el modelo de la universidad investigativa. Solo a partir de 1992 nos hemos puesto, o al menos parece que es así, en la tarea de combinar profesionalización e investigación (Müller, s/f, p. 83).

Algunos hitos de la enseñanza de las ciencias en Colombia

Con la argumentación que hemos venido haciendo uno puede suscribir la afirmación de Derrida (2008, p. 37), según la cual “la idea de ciencia nació en una cierta época de la escritura” y no al contrario. Es decir, no es la ciencia la que nos lleva a la escritura sino la escritura a la ciencia. Esa época de la escritura, desde luego, es la que llamamos modernidad. Sin embargo, como también hemos sostenido, la escritura no es una técnica de reproducción sino una tradición cultural completa, cuya apropiación permite, en palabras de Restrepo, el surgimiento de la ciencia, condiciones que resumen de la siguiente manera casi todo lo que se ha dicho hasta aquí sobre la cultura occidental:

Al espíritu judío debíamos el racionalismo y el monoteísmo; al griego, la cultura platónica o aristotélica floreciente en instituciones urbanas; al latino, las formas de organización social: derecho público, estoicismo como moral del ciudadano. Al cristianismo, el concepto de persona; una elaboración sistemática y teológica contenida en una idea de iglesia y ecumene; la escolástica y las formas de enseñanza trivium y cuadrivium, como ejercicios de la mente; la concentración espiritual del individuo llevada a su máxima expresión en el célibe religioso; los monasterios, la semilla de la universidad (Restrepo, 1993, p. 98).

¿Queda algo que agregar a este resumen en términos de continuidad de la tradición alfabética? Tal vez haya que agregar que la ciencia exige ciertos niveles de apropiación de esta tradición y, por supuesto, condiciones sociales que tienen que ver con estructura económica y relaciones de poder. Así entendido el ambiente de la ciencia, podemos describir su ascensión en Colombia y explicarnos mejor su desarrollo relativo.

Todo empieza con la enseñanza formal de la física, que comprendía en tiempos coloniales “todas las ciencias, y además, formaba parte de la filosofía o artes, junto con la lógica y la metafísica” (Martínez-Chavanz et al., 1993, p. 55); contrastando con lo que en Europa se llamaba filosofía natural, que era el nombre de las ciencias físicas y “contenía el estudio de la mecánica, astronomía, óptica, calor y sonido” (p. 55). Esta primera diferencia es crucial para entender el modelo español y el modelo europeo de enseñanza de la ciencia en nuestro medio.

La difusión de la física newtoniana en Colombia tiene un período de maduración que se inicia demasiado temprano, hacia 1740, y culmina con la aparición, en 1825, “del primer texto en español impreso en el país para la formación de jóvenes en la Física Experimental” (Arboleda, Arias y Espinosa, 1993, p. 81) elaborado por el sacerdote José Félix Restrepo, llamado *Lecciones de Física para los jóvenes del Colegio Mayor del Seminario de San Bartolomé*. Aunque entre 1740 y 1760 se puede hablar de un diálogo de la física tradicional con la moderna, es desde 1761 cuando se puede hablar de la introducción del sistema newtoniano en la universidad neogranadina, a partir de la defensa de una tesis basada en dicho sistema y realizada por un estudiante del Rosario (Restrepo, 1993, p. 84).

Aunque existen formas de profesionalización incipientes, por lo menos desde hace 200 años, la profesionalización de las matemáticas en Colombia como ciencia independiente, sin embargo, apenas data de 1946 (Restrepo, 1993, p. 147). Los antecedentes más importantes de profesionalización se sitúan en los intentos de Mutis de institucionalizar la cátedra en el Colegio del Rosario, entre 1762 y 1767, y luego restaurada en 1786 (p. 151). Según Ortiz, (2003, p. 21), los períodos académicos de Mutis son tres: marzo de 1762 a septiembre de 1766; mayo de 1770 a enero de 1777; y el último, desde 1787 a partir de la elaboración de su Plan Provisional para la Enseñanza de las Matemáticas.

Aunque Mutis sostenía que “procuraba destinar algunas horas a las lecciones públicas de matemáticas y filosofía newtoniana, que enseñé sin renta alguna y sin interrupción desde el año 62 en que tomé posesión de la cátedra [...] hasta fines del 66 [...]” (citado por Ortiz, 2003, p. 20), lo cierto es que lo que parecen cinco años quedan reducidos a 30 meses, dadas las constantes interrupciones debidas a los viajes de Mutis con el virrey. Aunque los primeros asistentes al curso eran voluntarios, en especial funcionarios de gobierno o de la propia universidad, o sea que no hacía parte del plan de estudios, de todas maneras hay allí un inicio formal (incluso oficial, por la asistencia del virrey) de la enseñanza de las matemáticas.

En 1770, después de alguna empresa fuera de Santa Fe, Mutis regresa a la cátedra. Aunque parece que en rigor no era una cátedra regular sino una serie de presentaciones públicas, de todas maneras en 1773, en una de estas presentaciones públicas ante los virreyes, defiende “aquella filosofía que lleva a la experiencia por guía, se hermana con las observaciones y se ilustra con razonamientos puramente matemáticos, que no pueden engañar al entendimiento aun cuando se engañe a los sentidos”, proclamándose copernicano convicto, a pesar de ser sacerdote desde hacía un año (Ortiz, 2003, pp. 35-36). Después vendrá el conflicto ya descrito con los tomistas.

El Plan de Moreno y Escandón de 1774 incluye en el programa de filosofía áreas como álgebra, geometría y trigonometría para fundamentar el estudio de la lógica y la metafísica en las matemáticas, como era la concepción de Mutis. Con la suspensión del Plan, en 1779, se suspende también la cátedra.

A fines de 1786 se restablece la cátedra y en 1787 Mutis propone su Plan provisional... que divide los estudios en dos categorías: los de asistencia obligatoria (4 años) y los de asistencia voluntaria (3 meses). Se trataba de que los primeros fueran intensivos, que sirvieran para aplicar la matemática a la investigación y de formar una verdadera

escuela. Proponía como “catedrático sustituto” a Fernando Vergara, mientras que él mismo oficiaría como “catedrático perpetuo”. Dos años después Vergara abandona la cátedra por ausencia de discípulos.

Hacia 1796 el catedrático Francisco Vásquez Gallo, que había reemplazado a Vergara, fue censurado por haber defendido las ciencias útiles y el sistema copernicano. Ante esto, en 1802, 40 años después de la primera cátedra, Mutis se dirige al virrey para solicitarle la reapertura de la cátedra de matemática, proponiendo como sustituto a Jorge Tadeo Lozano (pp. 89-90).

La única institución donde se mantuvo una actividad matemática autónoma durante todo el siglo xix fue el Observatorio Astronómico Nacional fundado por el mismo Mutis en 1802. Por lo demás, las matemáticas siempre han estado ligadas a las ingenierías. Es importante resaltar las dificultades porque aquella, que es la base de la ciencia moderna, no ha tenido una existencia autónoma, regular y ni siquiera oficial como parte de los planes de estudio.

La enseñanza de la medicina en el Nuevo Reino de Granada se inicia relativamente temprano, pues figura entre las disciplinas que componen la formación en los colegios mayores casi desde su inicio. Así, el 1 de abril de 1636 se inicia en el Colegio de San Bartolomé la cátedra de medicina, con una lección inaugural a la que asiste el padre rector, “recitando el catedrático en lengua latina frente a un nutrido auditorio de clérigos y seculares” (Quevedo, 1993, p. 58). Pese a lo auspicioso de esta inauguración, en 1641 ya no se dictaba la cátedra por falta de alumnos.

En 1653 se autoriza su enseñanza en el Colegio del Rosario pero no se dictó nunca “por falta de recursos y de una persona idónea para dictarla” (Quevedo, 1993, p. 59). Esta situación volvería a repetirse en 1715 en el mismo claustro cuando se abre de nuevo la cátedra pero no se matricula ningún alumno. Lo mismo ocurrió en 1733, cuando se llevó a cabo incluso la lección inaugural pero tampoco se matriculó ningún alumno (p. 61). Parece que por fin entre 1753 y 1760 el doctor José Vicente Román Cancino ofreció la cátedra, aún sin haber sido nombrado, y luego de ser nombrado, hasta su muerte en 1765, siendo “el único que consta que graduó alumnos y dictó un curso completo” (p. 62). O sea que por un espacio de cien años la capital del virreinato no contó con estudiantes de medicina, en lo que se puede llamar la era anterior a Mutis.

Mutis, sin embargo, no hace de la enseñanza de la medicina su actividad principal, sino que inicia las cátedras de matemáticas y física modernas como punto de partida necesario para poder dotar luego las cátedras de medicina, acorde con el espíritu ilustrado que habrá de desplegar luego (Quevedo, 1993, p. 108). En 1783 se dedica a la Expedición Botánica y, aunque no se olvida de la enseñanza de la medicina, prefiere formar discípulos de modo particular para que más tarde asuman ellos las cátedras. Solo en el año de 1801, con la realización de un informe solicitado por el virrey, vuelve a ocuparse de esta enseñanza, pero no es hasta 1802 que se vuelve a poner en práctica un programa de medicina elaborado por él y el doctor Miguel de Isla. La renovación solo se da a partir del Plan Mutis de 1805. Con ello se reanuda la enseñanza universitaria casi inexistente desde 1764, pero esta vez con una verdadera concepción científica y anti-escolástica (p. 166). En efecto, en dicho plan “introducen las ciencias auxiliares (matemáticas, física experimental, química, historia natural, botánica) como conocimientos fundamentales para comprender las ciencias médicas” (Quevedo, 1993, p. 164-165). Además de estas, Mutis determinó que se debían enseñar seis cátedras de fondo: fisiología, patología, medicina práctica, medicina hipocrática, clínica y botánica (Ortiz, 2003, p. 101). Con esto se redime a la medicina de su condición de oficio vil y casi artesanal para darle fundamentación científica. Además, se la lleva al campo de las “ciencias útiles”.

Junto a los enfrentamientos con los médicos tradicionales, Mutis e Isla enfrentaron un problema jurídico, pues antes de 1790 no se podían otorgar títulos de medicina en los dominios españoles y tampoco se había considerado importante impartir dicha formación en el virreinato. Así que el doctor Isla en realidad solo había sido graduado por Mutis en 1794, pero como no había cursado estudios públicos, fue atacado por sus propios colegas y por el fiscal, haciendo que tuviera que rendir de nuevo examen, que fue aprobado por Mutis una vez más. En 1799, Isla fue nombrado catedrático de medicina por el virrey y apoyado por el rector del Rosario, con lo que fue reconocido de manera oficial (Ortiz, 2003, p. 101).

En 1810, se retira el director de la cátedra, por cuanto era “realista” y el colegio había pasado a manos del gobierno de Cundinamarca. Durante el período de la revolución de Independencia (1810-1824) las cátedras de medicina no funcionaron con regularidad. Pero ya en 1826, con la creación de la Universidad Central, se fundieron en ella las cátedras del Rosario y San Bartolomé, se dio continuidad al plan ilustrado de Mutis, pero mejorado con varias materias y autores nuevos (Quevedo, 1993, p. 206).

La liberalización de los títulos (la no exigencia) decretada en 1850 hizo que los estudios de medicina prácticamente se suspendieran por casi dos décadas, hasta 1865 cuando se funda la Escuela Nacional de Medicina como entidad privada, y luego, en 1867, se funda la Universidad Nacional y con ella la Facultad de Medicina. El plan de estudios de esta siguió la orientación ilustrada y positivista del momento y no parece haber sufrido grandes traumatismos por el control gubernamental impuesto por la Regeneración. Aun con el sesgo positivista que primaba, el primer laboratorio solo se funda en Colombia en 1904 y es privado (Miranda, Quevedo y Hernández, 1993, p. 95).

Hacia 1932 la enseñanza y la reglamentación de la medicina experimentaron nuevos cambios, en consonancia con la República Liberal, pero sobre todo en consonancia con la polémica desatada entre la medicina norteamericana y la francesa, basada en la propuesta de superar el “ojo clínico” como método de diagnóstico y pasar a hacerlo por procesos mecánicos, y la reacción de los médicos, en especial los de formación francesa, contra una especie de taylorización de la actividad médica, pues “toda estandarización es, por su absolutismo, anticientífica puesto que no es humana” (Miranda et al., 1993, p. 246). Desde luego que esto es una caricatura de la polémica, pero, como toda caricatura, guarda por lo menos algún rasgo identificable. De todas formas, a partir de la Misión Tulane de 1953, se impuso el modelo norteamericano de enseñanza de la medicina, y desde entonces, la medicina Colombiana es subsidiaria de aquella (Miranda et al., 1993, p. 146) —aunque más en las políticas que en la enseñanza— cuya principal característica es la hipertrofia de la tecnología.

La introducción de las ciencias naturales en Colombia tiene desde luego la impronta de la Expedición Botánica. Todo el desarrollo de las mismas debe mantener el “débil hilo” de esa tradición. Como quiera que este hilo se ha mantenido más bien desinstitucionalizado desde el punto de vista académico, el acumulado es muy difícil de mantener. Por el año de 1823 se establece una cátedra de botánica en el Museo de Ciencias Naturales, pero hasta 1826 no se había inaugurado (Restrepo, Arboleda y Bejarano, 1993, p. 250). Cuando las cátedras fueron trasladadas a la Universidad Central, en 1826, se hicieron obligatorias para los estudiantes de medicina, que, desde luego, no iban a practicar la botánica como disciplina. La Ley del 21 de mayo de 1842 establecía la creación de jardines botánicos, así como intentar otra vez la formación del Museo de Historia Natural, pero nada se avanzó en esto durante todo el siglo xix. Se creía que con la abolición de los títulos de doctor en las carreras tradicionales, hacia 1850, los jóvenes optarían por las ciencias naturales; sin embargo,

“cuando ya no fueron obligatorios los cursos de botánica, mineralogía, química y matemáticas, los jóvenes dejaron de tomarlos” (p. 252).

En 1868, con la creación oficial de la Universidad Nacional, conformada por cinco escuelas, entre ellas la de ciencias naturales, se oficializaron las cátedras. Las asignaturas eran 13, divididas en cuatro años; pero “el grueso de los matriculados en ciencias naturales no aspiraban a un título de esa escuela; llenaban un requisito para otra carrera que ofrecía mayores perspectivas de ingreso y mayor estima social” (Restrepo, Arboleda y Bejarano, 1993, p. 257); lo que sucedía era que los cuatro cursos del primer año eran obligatorios para los estudiantes de medicina, una medida que buscaba poder mantener abierto por lo menos el primer nivel. Además de esto, carecía de los mínimos recursos para su realización, empezando por el espacio físico. En la Universidad de Antioquia sucedía lo mismo. La Escuela de Ciencias Físicas y Naturales no tenía vida independiente de las carreras de medicina e ingeniería a las que pertenecían la mayoría de los estudiantes de sus cursos, a pesar de que sí poseía jardín botánico, gabinete de bacteriología y laboratorio de parasitología. Los primeros egresados recibieron el título de doctores en medicina y ciencias naturales, por lo que ambas facultades se fusionaron en la práctica desde 1875. Los primeros departamentos, el de química y el de botánica, se fundaron en 1936 y 1938 respectivamente, pero la fase de investigación, en sentido estricto, se inicia con la organización del Instituto de Ciencias Naturales-Museo de Historia Natural en 1973 (Restrepo, Arboleda y Bejarano, 1993, p. 281).

La astronomía en Colombia, fuera de las discusiones a propósito de la disputa entre el sistema copernicano y ptolemaico en las que participó Mutis en el siglo xviii,⁹⁶ está más bien ligada a actividades de investigación geográfica organizadas por el Estado para el conocimiento y ubicación del territorio. Así, se señalan como realizaciones astronómicas en Colombia la Expedición Botánica, las Observaciones Atmosféricas del Observatorio Astronómico, la Comisión Corográfica. Como formación académica, estuvo ligada a la formación de ingenieros en el Colegio Militar creado por Mosquera en 1847 y al cual fue anexado el Observatorio, lo que duró hasta 1867 cuando fue anexado este mismo a la recién creada Universidad Nacional. En 1902 se crea la Oficina de Longitudes como centro científico para el perfeccionamiento de la carta general de la República y en 1934 el Instituto Geográfico Militar. El Observatorio

96 La defensa del sistema copernicano le costó a Mutis una acusación ante la Inquisición en 1774 proferida por los padres dominicos que regentaban la Universidad de Santo Tomás (Martínez-Chavanz et al., 1993, pp. 124-135). Esto refleja de nuevo la pugna entre el proyecto ilustrado y el contrarreformista que caracteriza la introducción de las ciencias en la academia Colombiana.

pasó en 1965 a la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional (Arboleda, Arias y Espinosa, 1993, pp. 209-260).

En cuanto a la geología, luego de las expediciones extraacadémicas, su institucionalización está ligada, en primer lugar, a la Escuela de Minas de Medellín fundada a fines del siglo xix. Más tarde, en 1917, se crea la Comisión Científica Nacional, la cual realiza trabajos de investigación hasta que a partir de 1940, con la creación del Servicio Geológico Nacional, se empiezan a fundar las principales facultades universitarias de geología: en 1941, el Instituto Geofísico de los Andes en la Universidad Javeriana, cuyo principal aporte ha sido llevar el registro sismológico del país; en 1956, el Departamento de Geología de la Universidad Nacional y la revista científica *Geología Colombiana*; en 1968, la facultad de Ingeniería de Petróleos en la Universidad Industrial de Santander y luego su revista *Boletín Geológico*. La investigación se ha fortalecido a partir de 1969 con la creación de Ingeominas, y la reedición del *Boletín Geológico*, por lo menos hasta 1983 (Arboleda, Arias y Espinosa, 1993, pp. 295-326).

En lo referente a la química, aunque los investigadores hablan de cinco estadios de la química en Colombia, datados, el primero, antes de 1920; el segundo, en la década de 1930-1940; el tercero, en la posguerra, el cuarto en la década de 1960-1970; y el quinto a partir de finales de los años setenta, hay que resaltar que no todos tienen la misma incidencia en la formación de una comunidad académica, y menos científica, de químicos en el país (Martínez-Chavanz et al., 1993, p. 191). Por ejemplo, antes de 1920, la química la practican otros profesionales o aficionados; en la década del 30 sí aparecen las carreras y se da el auge de la sustitución de importaciones, por lo que los químicos son protagonistas como empresarios; después de la Segunda Guerra Mundial, se vuelven asalariados de las transnacionales; en la década de los sesenta hay un nuevo auge de la industrialización en especial en la producción de alimentos, pero además se crea el Instituto de Investigaciones Tecnológicas, con lo que se crean las bases de la química investigativa. Sin embargo, solo a fines de la década del setenta se da “la formación de una comunidad de investigadores químicos [que] entran a asumir la tarea de la química en sí misma como una tarea válida” (p. 192), lo cual habla nuevamente de lo precario y reciente de nuestro acumulado científico, pues la química tiene sus mayores desarrollos en el siglo xviii.

La formación académica en ingeniería, dada su indiscutida importancia para un proyecto de país, se inició con la fundación del Colegio Militar en 1847 bajo el gobierno de Mosquera. Cuando en 1850 el Congreso suprimió los títulos profesionales, el interés por el estudio de la ingeniería decayó y solo dos ingenieros más fueron

graduados por el Colegio Militar. Desde que este se cerró en 1854 no se volvieron a graduar ingenieros hasta 1870 cuando salieron los primeros egresados de la Universidad Nacional. Esta escuela pasó de tener 29 alumnos en 1870 a 65 en 1874, todos ingenieros civiles, la única especialidad que se ofrecía (Poveda, 1993, pp. 156-57); animados por el auge de obras de infraestructura que estaba teniendo el país. El otro centro de formación fue la Escuela de Minas de Medellín, cuyos cursos empezaron de manera oficial en 1888, con 36 alumnos, y que en 1893 entregó los primeros tres títulos (Poveda, 1993, pp. 159-60).

Al revisar esta cronología, más que historia detallada, adjuntada hasta aquí, se evidencia que la formación científica y académica en Colombia está en una situación de total precariedad, sobre lo que volveremos más adelante. Ante tal hecho surgen voces disidentes que afirman:

La ciencia latinoamericana debería ser estudiada como una forma de producción cultural por derecho propio, con el fin de superar la propuesta difusionista, cuyo punto de interés se encamina más a comprender este proceso como imitación y como intento de reproducir una actividad europea en un medio ambiente extraño o no científico. (Quevedo, 1993, p 224, citando a Arboleda y Saldaña)

Esto quiere decir dos cosas: la primera, que no debemos compararnos, para así no tener que asumir la responsabilidad política de no haber tomado en serio la participación en eso que se llama la “ciencia-mundo”; la segunda, que si es así, debemos olvidarnos de la fábula del desarrollo como posibilidad, pues nuestra situación periférica es una condición de la posición central de las naciones que están en el centro científico y del capitalismo, y así como no hay modernidad sin colonialidad, no hay centro sin periferia, ni desarrollo sin subdesarrollo. Entonces romper con la gramática científica es una manera fácil de evadir el verdadero problema: ¿cómo romper con nuestra situación de capitalismo periférico?

Por último, la crítica al difusionismo es de un autoctonismo infantil, pues la cultura científica, como derivación de la cultura alfabética, es una gramática, es artificial, no la da la tierra, hay que trasplantarla y cultivarla, como cualquier cultura; además, es extraña a la mayoría de las culturas del resto del mundo, por tanto, no hay cultura científica natural ni autóctona. Si fuera europea, no habría ciencia en Norteamérica ni en Canadá, ni en Australia, y si fuera blanca, no habría ciencia en Japón, ni en

China, ni en Corea. La cultura alfabética y su variante científica es una gramática que se aprende como cualquiera otra.

Las ciencias sociales y la intelectualidad

La institucionalización de la intelectualidad en Colombia como campo autónomo y, por tanto, juzgado y validado a través de la especificidad de su saber y por sus propios criterios y jueces, se establece en Colombia a partir de la institucionalización académica de las ciencias sociales. Ya se ha mencionado el rol que desempeñó en este proceso la Escuela Normal Superior. Sin embargo, hay un trabajo más detallado que nos revela el proceso de introducción en el mundo académico Colombiano de las diferentes disciplinas sociales (cfr. Leal y Rey, 2000). Por otra parte, hay que resaltar que en este proceso tuvieron incidencia fundamental científicos o por lo menos académicos europeos, quienes llegaron a América Latina huyendo de la situación política de su continente caracterizada por el ascenso del fascismo y los traumatismos que ello produjo.

Tal vez la disciplina con mayor tradición en Colombia, incluso desde la Colonia, como saber cuasi-autónomo, es la geografía. En efecto, Gustavo Montañez identifica

Seis períodos en la evolución del “pensamiento geográfico” y la estructuración de la geografía en Colombia. Estos períodos son: el “pensamiento geográfico” de la Conquista y la Colonia, 1492-1781; el pensamiento geográfico de la Independencia, 1781-1831; hacia una geografía del Estado-nación, 1831-1888; el germen de la geografía moderna, 1888-1950; el despegue de la geografía moderna, 1950-1984; y la consolidación académica y profesional de la geografía desde 1984 hasta hoy. (Montañez, 2000, p. 54)

Todas estas etapas hablan de la enorme importancia que siempre ha tenido para cualquier Estado, en funciones o en proyecto, el territorio. Ya König (1994) había señalado lo significativo que fue el conocimiento que tenían los criollos del territorio del virreinato para crearse una idea de patria sobre la cual fundamentar la independencia. Sin embargo, como en el caso de las demás disciplinas, el punto de partida moderno es la década de los cincuenta, con la creación, en 1954, de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, la que abrió la primera facultad de geografía, pero que fue luego transformada en ingeniería. Después vendría un posgrado en la uptc de Tunja y solo en 1994 se

inicia, 26 años después de creado el Departamento en la Universidad Nacional, el primer programa de pregrado en geografía (Montañez, p. 80). Parece por lo menos extraño que una de las disciplinas con mayor pensamiento propio durante todo el período de existencia del Estado, colonial y republicano, no hubiera tenido una institucionalización más temprana.

Después, las únicas disciplinas que parecen haberse institucionalizado antes del Frente Nacional son la antropología y la psicología, no solo a través de la Escuela Normal Superior, cuya orientación estaba clara: “formación científica, crítica y amemorística de los futuros profesores de enseñanza media” y “aplicación de esa formación al conocimiento del país” (Pineda, 2000, p. 28), sino también a través de la creación de instituciones estatales como el Instituto Etnológico Nacional en la década de los cuarenta. Por su parte, Rubén Ardila (2000) sitúa el inicio de la psicología en Colombia mucho más temprano, con la llegada de la psicóloga española Mercedes Rodrigo a la Universidad Nacional en 1939 y la fundación de la carrera en 1947, como producto, según él, no de una necesidad profesional, sino de la madurez de los estudios psicológicos que ya se venían haciendo en Colombia desde la década del treinta. Sin embargo, después del de la Universidad Nacional solo se creó un nuevo programa en 1962 en la Javeriana, 15 años después. Todas las demás disciplinas se sitúan en la segunda mitad del siglo xx y parecen deber su existencia institucional al proyecto modernizador del Frente Nacional.

Aunque casi todos se remontan hasta el siglo xix para mostrar los rudimentos del pensamiento social presentes en los escritos de los más destacados pensadores de la segunda mitad de ese siglo, desde Manuel Ancízar hasta Núñez y los hermanos Samper, entre los protosociólogos del siglo xx destacan intelectuales, sobre todo de los años 30, vinculados a las transformaciones del período liberal.

Algunos campos de conocimiento social como la ciencia política, la comunicación, los estudios de género y los estudios urbanísticos tienen una emergencia más tardía, en especial a partir de la década de los setenta, y son en buena parte desprendimientos de las disciplinas más establecidas o son campos decididamente interdisciplinarios. En cuanto a los estudios de educación, tienen una larga trayectoria que amerita, como se ha hecho, un tratamiento pormenorizado.

Lo que queda como conclusión de este recorrido es que, en efecto, en el campo de las ciencias sociales, se ha constituido e institucionalizado una intelectualidad nacional que ha intentado dar respuesta, desde la especificidad de su conocimiento y de su

función, a los interrogantes sobre el proceso de formación y desarrollo de una nación Colombiana. Pero también queda claro que esta intelectualidad mencionada es una tradición muy nueva, de apenas cinco décadas a lo sumo, si atendemos, como en este relato, a su institucionalización como disciplinas independientes en las universidades. Cabe recordar, sin embargo, que los primeros trabajos científicos en estas áreas, y tal vez las primeras institucionalizaciones, se dieron ya en la Escuela Normal Superior, antes de 1950.

Aun así, la historia de las ciencias sociales en Colombia es demasiado corta, pues la memoria individual casi se conecta con la memoria histórica (algunos de los fundadores aún vivían en 2009) por lo que la tradición habrá que juzgarla por sus consecuencias. Por lo pronto, podemos hablar de tres generaciones de intelectuales modernos que han tenido tres tipos de relación distinta con el proyecto de cultura nacional.

Habría que empezar por ponerse de acuerdo en el concepto de intelectual. Desde Gramsci, por lo menos, se ha aceptado que todos los hombres son en alguna medida intelectuales, pero no todos tienen en la sociedad la función de intelectuales: “Lo particular del intelectual es que puede ejercer su función y poder a través de la producción de símbolos y signos” (Urrego, 2002, p. 11). Por lo que respecta a los Estados-nación, es claro que una de las características del nacionalismo del siglo xix en Europa es que las naciones fueron, sino una invención, al menos una elaboración como cuerpo coherente, de los intelectuales. En alguna medida, como lo demuestra Urrego (2002), también sucedió lo mismo en los Estados-nación más consolidados de América Latina.

Pero los intelectuales son históricos, es decir, diversos tipos de ellos corresponden a diferentes etapas de la nación, a diversas clases, a diferentes partidos, en fin, a diferentes proyectos hegemónicos, pues en esencia su función es la hegemonía, es decir, la organización del consenso y el disenso. Así que toda nación cuenta bien o mal con su propia intelectualidad y podría decirse que uno de los rasgos que la definen es la naturaleza de un campo intelectual institucionalizado de modo formal o informal.⁹⁷

Urrego (2002) describe el proceso de formación y consolidación de la intelectualidad Colombiana dividiéndolo en tres etapas que él denomina: la etapa de los intelectuales orgánicos del bipartidismo, la primera; la etapa de los intelectuales contra el Estado, la segunda; y la de la reintegración de los intelectuales, la tercera.

97 Para una discusión sobre el concepto y la función del intelectual ver Narváez, 2004a.

Dentro de la primera etapa se distinguen tres períodos: el de la Hegemonía Conservadora, el de la República Liberal y el de la violencia. Durante el primer período, bajo el marco de verdad elaborado por la Regeneración, debían “elaborar argumentos para la legitimación del orden conservador” (Urrego, 2002, p. 37). El tipo de intelectual predominante era “la tríada conformada por el poeta, el gramático y el abogado, quienes, eso sí, debían ser católicos y conservadores” (p. 38), que eran los límites dentro de los que se definía la nacionalidad. Hubo otros intelectuales que se deslindaron a nivel profesional, como los ingenieros y los médicos, e ideológico, como liberales o socialistas, pero fueron marginales en cuanto a la definición del proyecto de Estado-nación y en cuanto a que eran una minoría. El paradigma de hombre nacional fue desde luego el “cachaco” bogotano, pues desde siempre “un arquetipo nacional es una forma regional que se hace dominante” (p. 56).

Como bien se ha planteado ya, este proyecto era hispanista en su fundamento, en el sentido de defender la herencia española contra lo que desde entonces ya se denominaban ideologías foráneas, el liberalismo y el socialismo:

En términos culturales, el proyecto definió que los aspectos que había que resaltar eran la herencia española (el idioma, la religión, la raza), la moral como guía de la creación artística, la concepción de que la Iglesia era una institución tutelar de la cultura y la necesidad de luchar contra las corrientes materialistas, la inmoralidad y el error (Urrego, 2002, p. 43).

Esto implicaba no solo la descalificación de ideas liberales y socialistas sino también de las corrientes estéticas de vanguardia como el romanticismo, además de la condena al progreso material y al positivismo, que, pese a todo, se venía dando en el país sobre todo desde el gobierno de Reyes. El intelectual no lo era, pues, por su oficio, sino que primero era militante y desde allí podía ser intelectual. Además, los intelectuales no se plantearon el problema de la creación de la identidad en la medida en que la religión era suficiente para explicar la esencia nacional. Un hecho notable es que en ningún caso el pueblo existió para los intelectuales como sujeto político sino como una masa a la que había que moralizar, pero sobre todo eran escépticos sobre las posibilidades de Colombia como nación dada la “debilidad” de las razas mayoritarias (Urrego, 2002, p. 62).

Durante la República Conservadora había dos maneras de ganar la autonomía política para los intelectuales: la disidencia estética, que pasaba por el rechazo a la moralidad

católica y burguesa a través de la vida bohemia y a los modelos institucionalizados de lo bello, del arte y de lo adecuado (Urrego, 2002, p. 80), campo este en el cual se resaltan los nombres de Silva y Vargas Vila; y la disidencia política que se manifestó sobre todo en quienes reivindicaban ideas socialistas, dentro o fuera del bipartidismo, como Gaitán, Tejada o José Mar. Sin embargo, solo Luis Vidales produjo “ese doble movimiento de rechazo al orden social y político dominante y, a la vez, una ruptura de orden estético” (p. 81).

Durante la República Liberal no se produjeron cambios sustanciales en cuanto al papel de los intelectuales, excepto por el cambio de sentido del hispanismo producido por la Guerra Civil Española y que alineó a la mayoría de los intelectuales liberales con el Republicanismo y a los conservadores con la Falange. Además, por primera vez el pueblo aparece en el escenario político pero visto desde una concepción idílica, que después fue sustituida por el concepto de ciudadano (Urrego, 2002, p. 90).

El período de la Violencia se caracteriza porque “los intelectuales fueron testigos de un resquebrajamiento de las normas que constituían el campo cultural” (Urrego, 2002, p. 118) y porque “a partir de la muerte de Gaitán, los pintores y los escritores asumen la iniciativa y representan la Violencia: son ellos los intelectuales dominantes” (p. 116). De igual forma aparecieron revistas más rigurosas, ligadas a los proyectos políticos, en las que los intelectuales discutían los problemas de la identidad y el proyecto nacional, entre las que destacan *Prometeo*, apoyada por los conservadores y *Mito*, más independiente y liberal.

La segunda etapa de la intelectualidad Colombiana se iniciaría en el año 1962 y se caracteriza por lo que en términos de Bourdieu es:

La constitución de una comunidad intelectual y artística que se autodefine como autónoma con respecto al campo económico, que se guía por las lógicas internas de producción estética y científica, que manifiesta un rechazo doctrinario contra el orden social y político burgués y que está dispuesta a cuestionar, en diferentes niveles, lo establecido (Urrego, 2002, p. 145).

Aquí es importante precisar que ya no se trata de los intelectuales clásicos un poco diletantes, sino solo de los “académicos”, “de aquel que participa sistemáticamente de las instituciones dentro de las actividades de docencia e investigación, paradigmáticamente las

universidades” (Follari, 2008, p. 22). Así, Urrego, después de mencionar los acontecimientos que permiten datar la comunidad intelectual a partir de aquel año, y de relacionar su aparición con procesos de modernización que se venían acumulando tanto en el mundo intelectual como en la sociedad, sintetiza la situación como aquella en la cual el científico social es el arquetipo de intelectual, que tiene medios de difusión autónomos y que además se caracteriza por la adopción de la utopía y la militancia (Urrego, 2002, p. 147).

La tercera etapa, a partir de 1982, es denominada como la de la cooptación de los disidentes, durante la cual hay un nuevo golpe de péndulo en las relaciones entre los intelectuales y el Estado, facilitado por dos tendencias conservadoras universales: el neoliberalismo y el posmodernismo (Urrego, 2002, p. 191). Esta época se interpreta como una negación de los sesenta en el sentido del rechazo total de la utopía, pero sobre todo porque responde a la necesidad del capital internacional de tener “el control o el debilitamiento de todas aquellas estructuras que representan la nación: los partidos, el Congreso, el ejército, etcétera” (p. 192), de donde surge un nuevo tipo de intelectual dominante: el economista neoliberal.

Es casi obligatorio, después de este relato, arribar a la conclusión de que la intelectualidad Colombiana, entendida como una élite encargada de la producción y difusión científica, literaria y artística, ha pasado por unos períodos marcadísimos: el primero, los últimos cincuenta años de la Colonia, con una generación formada por y alrededor de Mutis y la Ilustración, la cual desaparece prácticamente aniquilada por las guerras de independencia y la Reconquista de Morillo. El segundo período, los setenta años que van de la Regeneración a la Violencia, con un punto de quiebre entre la Hegemonía Conservadora y la república liberal, con sus respectivas generaciones y características. Por último, el tercer período, el de los cincuenta años que van del Frente Nacional a la primera década del siglo xxi, también con un punto de quiebre en la década de los ochenta. Lo que se puede inferir es que los tres períodos coinciden con los tres proyectos modernizadores que han intentado aclimatar el capitalismo en Colombia. Y ello coincide con la hipótesis de que no hay en rigor una intelectualidad nacional en el siglo xix, porque tampoco hubo un proyecto capitalista ni nacional en ese período.

La conclusión gruesa, después de señalar la disputa entre tradición y modernidad que ha caracterizado la institucionalización de la cultura alfabética en Colombia, es que detrás de la pugna Escolástica-Ilustración, moral-ciencia, ciencias especulativas-ciencias útiles, dictatio y lectio-discusión, lengua sacra-lengua vulgar, lengua

universal-lengua nacional, latín-castellano, derecho canónico-derecho real (civil) se encuentra la pugna Iglesia-Estado y la pugna rentismo-capitalismo. Pero sobre todo, es la pugna entre dos versiones de la cultura alfabética, una de las cuales contribuye más que la otra a la institucionalización y eventualmente a la masificación de la misma, es decir, a su modernización: aquella que favorece el Estado y lo público, puesto que el Estado se comunica con la ciudadanía de manera alfabética, mientras la Iglesia lo hace con la feligresía sobre todo de forma oral.

Esta pugna se ha resuelto siempre en una transacción: la que se ha llamado modernización tradicionalista, cuyas expresiones son el despotismo ilustrado, la Regeneración o el Frente Nacional. Pero esta no es del todo un oxímoron, como parece verlo Ávila (2006, p. 188), sino más bien una manera de reivindicar los logros de una modernización conservadora que tiene antecedentes conspicuos en Alemania y en Rusia, pues, como se ha dicho, la modernidad no es el ideal que nos pinta el discurso ideológico sino la institucionalidad y la sociedad que logra construir en cada país el capitalismo y esta es la modernización que alcanza a producir el capitalismo Colombiano del siglo xix y xx.

La mediatización de la cultura alfabética en Colombia

La Biblia

Fuera de la escritura oficial con fines de gobierno, el ingreso de la cultura alfabética en Colombia se inicia por la Iglesia. Como se lee en la presentación de la Biblioteca Nacional:

El 9 de enero de 1777 y durante el gobierno del virrey Manuel de Guirior, la Biblioteca Nacional de Colombia, la más antigua de su género en América, abre sus puertas al público. Su primer fondo bibliográfico estuvo conformado por 4182 libros de la colección que perteneció a los padres jesuitas, expulsados de los dominios de España por Carlos III en 1767 (Biblioteca Nacional de Colombia, Catálogo, 2003, p. 2).

Esto significa que gran parte de la memoria alfabética de lo que habría de ser la República de Colombia, fuera de los archivos oficiales, está en manos de los clérigos

y, por supuesto, la literatura predominante será la religiosa. En efecto, como se puede apreciar en la tabla 8.1, los libros clasificados como teología, que además de tratados debían incluir libros sagrados, más los de derecho canónico, sumaban tres cuartas partes del inventario. O sea que tres de cada cuatro ejemplares tenían que ver con asuntos de la Iglesia. Ahora, asumiendo con benevolencia que los de filosofía, además de escolástica incluían algún rudimento de filosofía natural, o sea de ciencias, estos, sumados a los de matemáticas, son insignificantes como iniciación científica. Así, pues, la cultura alfabética entra por la evangelización, además de la administración estatal.

Tabla 8.1. Inventario de la biblioteca de la Compañía de Jesús en Santafé 1767

Teología	2600	62,7 %
Derecho canónico	550	13,2 %
Historia	498	11,2 %
Gramática	230	5,5 %
Filosofía	144	3,4 %
Matemáticas	39	1,0 %
Total	4144	100,0 %

Fuente: Silva, 2002, p. 233.

Aunque la época dorada de la educación superior y de la formación de una élite intelectual durante la colonia en la Nueva Granada la sitúa Silva en los últimos años del siglo xviii, hay que decir que la formación universitaria no era muy alfabética en sentido estricto, dada la carencia de libros de texto. En su *Método provisional* Moreno y Escandón (1995, p. 81) describía la situación de la siguiente manera:

La falta de cursos en toda aquella perfección que su majestad inspira a sus escuelas públicas, ha obligado a elegir algunos interinamente y esta misma con la escasez de los libros proporcionados y escogidos para modelo de las universidades [sic] dispensará por ahora en esta primera regla de reforma, debiéndose esperar de los genios vivos y aplicados de este Reino que trabajando a competencia se logre dentro de pocos años un curso sobresaliente, que merezca reducirse a la prensa. Entre tanto se hace indispensable que la Junta se sirva comunicar orden a uno y otro colegio para que sus rectores destinen alguna proporcionada cantidad de sus respectivos fondos, para que prontamente se remita a España, a fin de que se compre el número de ejemplares de cada especie de libros que se consideren necesarios y repartiéndose entre los cursantes, se liberen de la pensión de escribir y no malogren el tiempo que han consumido inútilmente en la escritura [...].

No obstante, parece que “[...] la Compañía de Jesús había mostrado gran amplitud en la adquisición de libros, aunque la consulta para sus escolares fuera bastante restringida” (Silva, 1992, p. 117). De suerte que con su expulsión, el Colegio del Rosario se vio favorecido por la posibilidad de hacer circular los libros expropiados a los jesuitas en un ambiente universitario caracterizado por la carencia de estos. El 23 de abril de 1776, nueve años después de la expulsión de los jesuitas, Moreno y Escandón remitía al Colegio del Rosario la siguiente comunicación (citado por Ortiz, 2003, pp. 134-135):

Muy señor mío. A consecuencia de lo acordado por la Junta Superior de Aplicaciones, se han separado y aplicado a ese Colegio de los duplicados destinados para el establecimiento de la Biblioteca Pública, hasta ahora por no haberse [sic] reconocido, perfectamente sus sobrantes, los libros siguientes: [...].

A continuación agrega una lista de 93 ejemplares de los que se hallaban repetidos entre los que habrían de formar el fondo inicial de la Biblioteca Nacional. En las temáticas es difícil reconocer alguno distinto a Biblias, comentarios teológicos, derecho, gramática y literatura. Dos títulos se refieren de forma explícita a filosofía y matemáticas.

Todavía en 1787 Mutis (1982, p. 120) se quejaba de que “la falta de competente número de ejemplares de estas obras (de Matemáticas) en este Reino obliga por ahora a tolerar la mal introducida costumbre de escribir en las Aulas con detrimento del tiempo precioso [...]”, lo cual era la causa, según incluso los funcionarios de la Corona, de la preeminencia de los viejos modelos pedagógicos caracterizados por el apego al manuscrito y a la “disputatio” (Silva, 1992, p. 116), es decir, la copia y la oralidad.

Dentro de esta literatura religiosa, vale la pena empezar por la introducción de la Biblia. A juzgar por los registros que se encuentran en la misma biblioteca, la más antigua llegó al territorio nacional en alguna fecha anterior a 1600. Se trata de la Biblia Sacra Vulgatae Editionis (RG 21642⁹⁸), por supuesto en latín, seguida de una edición de 1598 (RG 21646). La siguiente edición (RV 14) es de 1799, o sea que durante 200 años no hubo en Colombia una edición completa de la Biblia y no hay ninguna evidencia de alguna en español.

98. Números de registro en la Biblioteca Nacional.

Es solo en 1801 que encontramos una edición en español, *La Biblia para todos* (VFDU-1 561), pero editada en Nueva York por la Sociedad Americana de Tratados, lo que hace presumir que se trata de una Biblia protestante y, por consiguiente, de escasa consulta. Pero en el mismo año aparece un *Resumen de la Biblia* que manifiesta todo lo que en ella se dice [...] (VFDU-1 374), sin pie de imprenta, por lo que no se puede asegurar que haya sido editada en la Nueva Granada. Lo que se quiere resaltar con esto es que, después de casi 300 años, apenas sí tenemos un resumen de la Biblia en español, pero solo un resumen, o sea una versión de segunda mano de “todo lo que en ella se dice”.

Mientras tanto, la primera edición completa en Español de la *Vulgatae Latina* es de 1823 (RG 21706), y es editada en Segovia, España, sin ningún dato de su ingreso a Colombia; apenas en 1844 aparece una interpretación de la Biblia (VFDU-1 1759 FA), sin pie de imprenta, lo que abre la posibilidad de haber sido editada en la Nueva Granada; por último, en 1849 tenemos un *Compendio histórico de la Santa Biblia* (Bogotá: Imprenta de M. Sánchez Caicedo) (VFDU-1 337), el primer libro con un pie de imprenta de Santafé. Esto tiene que ver, con seguridad, con las reservas que tenía la Iglesia sobre las ediciones autorizadas de la Biblia en lenguas nacionales. De todas maneras, “la Biblia nunca ha sido en nuestra cultura una lectura de carácter masivo y cotidiano, a diferencia de las sociedades europeas con amplios grupos de militancia protestante” (Silva, 2004, p. 171).

Lo que tenemos es entonces una muy restringida circulación de la Biblia, pues las que están en manos de los jesuitas, en latín, son para uso de los sabios y las que se editan apenas en el siglo xix son versiones de segunda mano. Aun así, hubo que esperar más de 300 años para tener una edición nacional de alguna versión de la Biblia. Las que se difundieron antes fueron versiones empobrecidas del discurso religioso, no para informar sino solo para inculcar la cultura católica a través de los catecismos.

La gramática

La relación de la gramática con la lengua nacional es hasta cierto punto obvia: se trata de la manera como se formaliza, principalmente para la escritura, la que ha de ser la lengua nacional, es decir, el dialecto regional que se habrá de imponer como nacional. En tanto dialecto, la lengua tiene reglas de uso. En tanto idioma, lo que pasa a regir es la norma, no el uso; por tanto, es el paso de una cultura textualizada a

una gramaticalizada.⁹⁹ Ese paso es necesario para la estandarización de la escritura y por tanto para la “nacionalización” de la misma.

En la Nueva Granada y en América, el conflicto entre las colonias y el Imperio no tiene nada de lingüístico ni de religioso y menos de étnico. No es el caso de los Países Bajos, primer dominio independizado de España, para quienes nación, lengua y religión van juntos en tanto se trata de una lucha de protestantes contra la iglesia de Roma, de la lengua nacional germánica contra el latín y, desde luego, de la nación contra el Imperio. Pero si eso no existe en la Nueva Granada, entonces ¿contra quién y para qué una gramática nacional?, ¿puede siquiera existir tal gramática?

Durante todo el período colonial este problema de la lengua nacional, que es la misma imperial, no parece haber existido. Solo a finales del siglo xviii, en 1791, un estudiante llevó a cabo lo que sería el equivalente a una sustentación pública totalmente en castellano, desdeñando la tradición milenaria del latín, aduciendo que “el uso del idioma propio constituía una prueba de amor a la patria, amor y servicio que la enseñanza tenía como obligación acrecentar” (Silva, 2004, p. 169), además de no reconocer ninguna ventaja al latín ni a ninguna otra lengua sobre el castellano como forma de comunicación del saber. Hasta aquí la idea de “patria” no hace distinción entre el Imperio y la colonia y la defensa del castellano frente al latín, como en el caso de la Biblia, tiene que ver más con la posibilidad de uso entre el común de los hablantes, pues, según los defensores de la lengua vernácula, los grandes genios no habrían llegado a serlo “en una lengua aprendida por reglas y mucho menos si hubieran tenido que cultivar una lengua para la escuela y ‘otra para explicarse en el común’” (Silva, 2004, p. 170), es decir, una para la academia y otra para la vida cotidiana. Esta reivindicación valía tanto para los peninsulares como para los criollos.

Así que la preocupación por la gramática en la Nueva Granada vino a acrecentarse a partir de la Independencia, no antes de ella. En efecto, en fecha tan temprana como 1830, o sea en el mismo año en que empieza a existir la Nueva Granada como República independiente, se publica la primera edición de la Gramática de la lengua castellana según ahora se habla de Vicente Salvá y Pérez. Entre 1830 y 1840 se producen cinco ediciones. Aunque las primeras fueron hechas en París, a partir de 1839 se imprime en Bogotá y luego alternadamente en ambas ciudades, completando, entre 1830 y 1883, diez ediciones.

99 Ver capítulo 5, sobre cultura alfabética.

En total, entre 1830 y 1893 se registra la publicación de 20 obras, impresas en Bogotá, que se pueden considerar gramáticas, tanto por lo que su título dice de manera explícita, como por lo que contienen. De ellas, solo cinco se imprimen hasta 1850; las demás vendrían después de esa fecha, coincidiendo con la llamada “Revolución del medio siglo”, cuando por primera vez se empiezan a cambiar un poco las estructuras sociales heredadas de la Colonia. Entre ellas no se cuentan los dos primeros tomos del Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana, los que inició y concluyó Rufino José Cuervo, la obra emblemática de la gramática Colombiana en el siglo xix, cuya publicación se hizo en París por editores franceses en 1886, el primer tomo, y en 1893, el segundo; pero sí se incluye, por su alusión explícita al castellano, la Gramática de la lengua latina para el uso de los que hablan castellano, de Miguel Antonio Caro, cuya primera edición disponible en la Biblioteca Nacional es de 1867. Es curioso que no haya en el archivo bibliográfico de la nación, que es la Biblioteca Nacional, ningún ejemplar editado en Colombia o en el exterior en el siglo xix de la Gramática de Nebrija, pues la única que se registra fue impresa en Halle, Alemania, en 1909.

Es más, Nebrija parece ser el ejemplo a seguir por lo menos en el caso de Caro, pues aquel publicó primero su gramática latina, *De institutione gramaticae*, en 1481, diez años antes de su Gramática castellana, de 1492. Caro publicó primero su Gramática latina para luego ocuparse, apenas en 1881, según la fecha de publicación, de la lengua hablada por los Colombianos en *Del uso y sus relaciones con el lenguaje*. El mismo movimiento entre la norma y el uso parece haberlo realizado Cuervo pero en sentido contrario, pues mucho antes de su Diccionario había publicado en dos ediciones, 1867 y 1872, sus *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*.

Más allá de la prolijidad de la producción gramatical, la pregunta que sigue flotando es: si no hay un conflicto lingüístico externo, ¿cuál es el afán de mantener la pureza de la lengua heredada de los españoles? En este marco, el interés por la gramática y la filología, al decir de Deas (1993, p. 31) “recibió forma ósea institucional con el establecimiento de la Academia Colombiana en 1871”. Los miembros iniciales de dicha Academia fueron doce, diez de los cuales eran prominentes conservadores y solo dos eran radicales: Santiago Pérez, quien había publicado en 1853 el *Compendio de gramática castellana*, y Felipe Zapata. Sus tres promotores, Miguel Antonio Caro, José Manuel Marroquín y José María Vergara y Vergara, eran a la vez miembros de la Academia Española y los dos primeros llegarían a ser presidentes durante la Regeneración. En síntesis, “la gramática y la filología son predominantemente conservadoras en Colombia” (p. 49).

Pero tampoco se trataba de un conflicto lingüístico interno con las culturas populares. Casi todos los cultores de la gramática eran, al mismo tiempo, los que exaltaban las costumbres populares: Rufino Cuervo, con su Cuadro de costumbres, Marroquín, Vergara y Vergara, entre otros. Rafael Pombo, por ejemplo, coleccionaba rimas populares y Caicedo y Rojas coleccionaba proverbios. De igual manera, los primeros pintores de la vida Colombiana, José Manuel Groot y Ramón Torres Méndez, eran conservadores (p. 50). Además, ya hemos hablado de los usos y el lenguaje bogotano. En todos los casos, lo que unía estas dos corrientes, la pureza de la lengua y la de las costumbres, el folclor, era su admiración por el pasado, por un pasado puro y en esencia hispánico, tanto en las letras como en el habla.

Y aquí nos encontramos con uno de los ejes del conflicto Colombiano en el siglo xix en la definición del proyecto nacional: “El enemigo no era el americanismo [...] sino el neologismo, el galicismo, la importación reciente” (Deas, 1993, p. 50). Es decir, los gramáticos sí estaban ligados a un proyecto de nación, pero a uno que podemos llamar hispanista, católico y conservador, que coincide con la ruralización del país en el siglo xix, y que se opone a otro, incipiente, que podríamos llamar ilustrado, que se inspiraba en las fuentes del liberalismo y el pragmatismo. Ese proyecto hispanizante de nación habría de imponerse durante cincuenta años, a través de la Regeneración y la llamada Hegemonía Conservadora, o lo que es lo mismo, en las dos vertientes de introducción de la tradición alfabética analizadas hasta aquí: la Biblia y la Gramática. Al respecto, Williams afirma:

La mayoría de los ideólogos conservadores de la Regeneración se habían alimentado de las ideas del catolicismo y de la tradición española [...] aquellos intelectuales veían muchas virtudes en la herencia española, en la pureza católica y en los logros literarios y de pensamiento (Williams, 1991, p. 31).

La imprenta

La imprenta se instala en España, como en toda Europa, de la mano del comercio, “coincidiendo con las escalas de la Liga Hanseática, en el norte, o con las rutas comerciales que los mercaderes del sur de Alemania habían tendido hacia el sur de Europa” (Espejo, 1998, p. 144). Fue un cuasi monopolista alemán del comercio con

España, quien estableció “prensas en Valencia (1473), Barcelona (1475), Zaragoza, Burgos, Alcalá [...]”. (p. 144).

El que se considera el primer libro impreso en España fue precisamente la Gramática de Bartolomé Mates en 1488, pero parece que ya en 1472 se había impreso en Segovia, ciudad floreciente por aquellos días, el Sinodal de Aguilafuente. En todo caso, entre la gramática y los libros religiosos se debate la primacía de la impresión. Lo importante es que al finalizar el siglo xv ya se contaba con imprenta en veintiséis ciudades de España. Su expansión hacia América se inicia con la publicación, en 1539, de la Doctrina cristiana en lengua mexicana e castellana (Espejo, 1998, p. 144-45), por lo que estamos hablando a la vez de imprenta, alfabeto y lengua nacional en México desde ese momento.

La imprenta habría de tardar aún muchos años para llegar a Colombia. Lo que se ha podido establecer es que la primera imprenta fue traída por los jesuitas en 1737 (Cacua, 1968, p. 23), es decir, muchos años después de que se hubiera introducido oficialmente la cultura alfabética a través de la institucionalización de estudios formales en los colegios San Bartolomé y El Rosario y prácticamente 200 años después de haber llegado a México.

La primera publicación impresa fue, como es de esperarse, un libro religioso, el *Septenario al Corazón Doloroso de María Santísima* [...] con pie de imprenta en Bogotá, en la imprenta de la Compañía de Jesús en 1738; y en el mismo año, la *Novena del Corazón de Jesús* (Cacua, 1968, pp. 25-26). Hasta 1741, cuando es negado el permiso de imprimir a la Compañía, se han sacado ocho novenas y libros devocionales. Otras siete publicaciones de las mismas características son editadas, aun sin permiso, hasta 1750, aunque publicaciones del mismo tipo, como novenas, se encuentran, según el padre Andrés Mesanza, hasta 1755 (Higuera, 1970, p. 79). No hay ninguna evidencia de más publicaciones hasta 1767, año de su expulsión, según las describe Cacua (1968, pp. 25-34).

El primer relevo de la imprenta de los jesuitas parece situarse en Cartagena, donde aparecen publicaciones religiosas, en 1769 y 1774, la primera a cargo de Joseph de Rioja y la segunda a cargo de Antonio Espinosa de los Monteros. Este último se traslada, por invitación del virrey, a Santafé y allí imprime, entre 1778 y 1780, publicaciones varias como un almanaque, documentos oficiales y novenas. Después, esta se convierte en “imprenta real”, la cual se estrena en 1782 con la impresión de la Sentencia oficial en la causa criminal contra Joseph Antonio Galán. Hasta 1784

publica algunos documentos oficiales y religiosos, no más de ocho en total, según Cacia (1968, pp. 45-46).

Después de casi medio siglo (1738-1885) en que la imprenta tiene solo usos religiosos (novenas, libros devocionales e historias de santos), administrativos (incluyendo edictos y sentencias condenatorias dignas de hacer recordar) y algunos informativos (calendarios), que poco aportan a la formación de una tradición alfabética nacional, el segundo gran uso de la imprenta viene a ser el periodismo. Como dice Silva (2002, p. 634):

[...] detrás de la frase: “1738, aparición de la imprenta”, se oculta el hecho de que se trató de un rústico instrumento, que funcionó por corto tiempo y cuyo único producto probado son algunas novenas. Y sobre todo se olvida que el interrogante que se impone al historiador no es el de una acta de fundación sino el de la existencia de la imprenta [...] como hecho social lo que remite al análisis de las condiciones locales de alfabetización [...] a la indagación de los fenómenos asociados a la circulación del impreso (no solo del libro) y a la existencia de prácticas extendidas o no de lectura.

El surgimiento del periodismo coincide pues con lo que Silva llama una comunidad de interpretación que, según él, es la intelectualidad criolla que en gran parte tomó caminos de formación distintos a los de las universidades. Los primeros periódicos, tanto oficiales como privados, parecen dar cuenta de la existencia de esa comunidad.

El periodismo

Ahora bien, la manera como se imbrican capitalismo, Estado y escritura no tiene que ver necesariamente con el capitalismo impreso del que habla Anderson sino, como en nuestro caso, con el capitalismo alfabético y la lengua nacional escrita. La imprenta no se utilizaba para “los comercios e inteligencias”, es decir, para los negocios y las relaciones personales. Además, “la gran mayoría de la enorme multitud de transacciones que aceptaban la máquina del Estado imperial se hacía a mano: acuerdos, disposiciones, regulaciones, informes, juicios, registros, sentencias

y visitas, entre otros” (Zambrano, 2000, p. 156), documentos estos no destinados a la publicación sino a los archivos. Esta es más o menos la herencia de Felipe II, por algo llamado el “rey papelero”.

En otros términos, la imprenta no es, en nuestro caso, el origen de la lengua nacional escrita sino una de los hitos de su introducción en la sociedad, pues, como ya vimos, la llegada de la imprenta es posterior al inicio de lo que podríamos llamar una tradición alfabética nacional. Esta se inicia por medio de la ley.

Si la formación universitaria era básicamente escolástica y los intentos de renovación de la misma fueron acallados con el fracaso de la reforma universitaria de 1774 y con la censura hacia 1790, cuando se estableció el más fuerte control sobre las disertaciones públicas de los egresados; y si, por otro lado, la imprenta no sirvió a los fines de difusión del pensamiento ilustrado a través de la publicación de libros y ni siquiera a la difusión de la tradición alfabética de la Iglesia, el único lugar donde hubo una imbricación entre imprenta y alfabetismo fue en el periodismo.

Tal vez no sea una coincidencia que el periodismo se haya iniciado en Colombia no solo con la reintroducción de la imprenta hacia 1780, sino al tiempo con la expulsión de los jesuitas y con el surgimiento de las tertulias como contraparte o complemento de la educación formal, así como al tiempo con la censura académica que siguió a la insurrección de los Comuneros. Parece que el periodismo fue el único espacio en el que se habló de ahí en adelante de ciencia, literatura y política, aunque fuera, como solían encabezar las publicaciones de la época, “con licencia del Superior Gobierno”.

Y es que, en efecto, los periódicos fueron, no solo el uso privilegiado dado a la imprenta en los primeros tiempos en la Nueva Granada, sino, como en el resto del mundo, el espacio de circulación del pensamiento ilustrado y alfabético, hasta que aparecieron, valga la paradoja, los periódicos ilustrados. Estos últimos, como ya se vio a propósito de la modernización de la tradición alfabética, aparecieron solo a finales del siglo xix, y sobre todo en Norteamérica, junto con la pretensión del periodismo informativo, no político ni doctrinario. Por tanto, el narrar los hechos y el ilustrarlos con imágenes van de la mano. Por eso, a este tipo de periódicos los hemos llamado prensa icónica. Pero en principio, la prensa es alfabética y argumentativa o descriptiva, y ese es el carácter que tiene en Colombia en sus primeras manifestaciones, en sus primeros cien años, hasta la aparición del Papel periódico ilustrado (es decir, con imágenes) en 1881.

Los periódicos empezaron a aparecer bajo tutela, o por lo menos con autorización gubernamental, en 1785 con el *Aviso*, como se conoce al *Aviso del terremoto de Santafé de Bogotá*. En sus primeros treinta años, esto es, entre 1785 y 1815, décadas que coinciden con el auge y la caída de la intelectualidad criolla (los fusilamientos de 1816 dan el golpe final a esta), se puede decir que la prensa tiene unas características comunes pero al mismo tiempo unas etapas diferenciadas.

Las características comunes tienen que ver, primero, con su carácter alfabético e ilustrado en el sentido de la reivindicación de la ciencia y la libertad, en contraposición a la academia escolástica y la censura del gobierno colonial en temas como las disertaciones públicas de los estudiantes. Segundo, tienen que ver con los temas de alto nivel intelectual tratados en los mismos, pues fueron siempre periódicos muy ilustrados para personas con altos niveles de alfabetización y conocimientos de las últimas tendencias en la ciencia, la política y la Literatura. Y tercero, exceptuando el *Aviso*, que apareció como diario pero que solo duró tres ediciones, la mayoría de los periódicos eran semanarios, algunos quincenarios o mensuarios y solo uno, el *Diario político de Santafé de Bogotá*, llegó a ser bisemanario, lo cual implicaba un tiempo de preparación que permitía, más que dar cuenta de los acontecimientos, dar una interpretación de ellos. A falta de libros, los periódicos son la fuente y el espacio de la discusión intelectual, fuera de las tertulias.

Pero a partir de aquí podemos identificar algunas diferencias susceptibles de ser agrupadas en tres períodos distintos, anteriores a la Reconquista: del periodismo informativo, revolucionario y político (tabla 8.2).

Tabla 8.2. Registro hemerográfico de las publicaciones periodísticas en Colombia 1785-1815

Año	Nombre	Impresor	Tipo	Periodicidad	Duración
		Periodismo informativo			
1785	Aviso del Terremoto	Espinosa de los Monteros	General	S.d. (Sin datos)	3 ediciones
1785	Gazeta de Santafé de Bogotá	Espinosa de los Monteros	General	Mensual	3 ediciones 2 meses
1791	El Papel Periódico de Santafé de Bogotá	Espinosa de los Monteros Imprenta Patriótica	Educativo	Semanal	265 ediciones 6 años
1801	Correo Curioso	Imprenta Patriótica	General	Semanal	46 ediciones 11 meses
1806	El Redactor Americano	Imprenta Real	Oficial		71 ediciones 3 años
1808	Semanario del Nuevo Reino	Espinosa de los Monteros	Científico y literario	Semanal	104 ediciones 2 años
1809	Últimas Noticias	S.d.	Oficial	S.d.	7 ediciones 12 semanas
		Periodismo revolucionario			
1810	La Constitución Feliz	Imprenta Real	Oficial (Junta de Gobierno)		Una edición
1810	Diario Político de Santafé de Bogotá	Imprenta Real	Oficial (Junta de Gobierno)	Bisemanario	46 ediciones 4 meses
1810	Argos Americano	S.d. Cartagena	Político	Semanal	78 ediciones 18 meses
1810	Aviso Público	Imprenta Patriótica	Oficial	Semanal	21 ediciones
1810	Gazeta Ministerial de Santafé de Bogotá	Imprenta Real	Oficial (Junta de Gobierno)	S.d.	Prospecto
1811	Semanario Ministerial del Gobierno de la Capital	Imprenta Real	Oficial (Junta de Gobierno)	Semanal	5 meses
		Periodismo político			
1811	La Bagatela	Espinosa de los Monteros	Particular	Semanal	37 ediciones 7 meses
1811	Gazeta Ministerial de Cundinamarca	S.d.	Oficial	Semanal	221 ediciones 4 años
1812	El Efímero	Imprenta patriótica	Particular		
1812	El Permanente	Espinosa de los Monteros	Particular		
1812	El Explorador	Imprenta del Estado	Particular		
1813	Boletín del Gobierno Central	Imprenta del Ejército	Oficial		
1815	Argos de la Nueva Granada	Imprenta del Estado	Particular	Semanal	57 ediciones Un año

Fuente: Elaboración del autor con base en Cacua, 1968.

El primer período, que va de 1785 a 1809, registra la aparición en Bogotá de seis periódicos. Lo llamaremos periodismo informativo a falta de otro nombre, pues se supone que su papel era dar cuenta de los hechos acaecidos en la Nueva Granada, en España y también en el mundo. No tenían un carácter contestatario aunque sí divulgador de pensamientos nuevos a veces contrarios a las posturas oficiales del gobierno colonial. Tampoco eran, en sentido estricto, periódicos oficiales, aunque se publicaran “con licencia del Superior Gobierno”, pues con este rótulo solo podríamos identificar el *Redactor americano*, de 1806, y *Últimas noticias*, en 1809. El único periódico autoproclamado científico y literario fue el *Semanario del Nuevo Reino* dirigido por Caldas y aparecido en 1808. Los demás podrían considerarse de información general (tabla 8.2).

El segundo período, del periodismo revolucionario, entre 1810 y principios de 1811, registra la aparición de otros seis periódicos, incluyendo uno en Cartagena, el *Argos Americano*, el cual tuvo una continuidad y una vida mucho más larga que la acostumbrada en la época, pues duró 18 meses y alcanzó 78 ediciones. Fuera de este, los demás registran una paradoja puesto que son periódicos oficiales, pero son revolucionarios en cuanto son los voceros de la Junta de Gobierno que se formó para sustituir a las autoridades españolas.

El tercer período, el del periodismo político, que va de 1811 a 1816, se le puede llamar así por cuanto, ya establecido el nuevo gobierno, la función del periodismo comienza a ser la crítica de sus actuaciones, la polémica sobre el carácter del nuevo Estado, en fin, la pugna interna por el poder. Lo que no se podía hacer durante el gobierno colonial por la censura y la represión, y no se debía hacer durante el gobierno de la Junta, por poner en peligro la Independencia, empieza a hacerse ahora bajo condiciones republicanas y constitucionales. Debido a que tanto los periódicos oficiales como los particulares son políticos, los hemos distribuido en oficiales y particulares, para diferenciar los que defienden al gobierno y actúan como sus voceros de los que son editados por particulares y en general hacen oposición.

Una última consideración merecen los datos registrados en la tabla 8.2. Tenemos en los tres períodos, 30 años, 18 periódicos aparecidos en Bogotá. De estos, como ya se dijo, el único diario duró tres días. Los demás tienen una duración precaria. Fuera del *Papel Periódico*, del cual hablaremos aparte, solo *El Redactor Americano*, que era oficial y se imprimía en la Imprenta Real y el *Semanario del Nuevo Reino*, dirigido por Caldas, lograron pasar la barrera de los dos años; el *Argos* de la Nueva Granada, logró alcanzar el año. Todos los demás fueron experiencias temporales de muy corta

duración. Algunos, incluso, no pasaron del primer número o del prototipo como en el caso de *La Constitución Feliz*.

La única excepción es el *Papel Periódico* de Santafé. No en vano se considera el primer periódico del país y el origen del periodismo Colombiano. Con una breve interrupción, apareció durante seis años con 265 ediciones, entre 1791 y 1797. Si bien no era un periódico oficial, tampoco era, por razones obvias, un periódico de oposición. Era más bien, tal como lo percibía el mismo director, un periódico educativo, en el sentido de que pretendía introducir las ideas de la Ilustración en la Nueva Granada.

En muchos sentidos, el *Papel Periódico* se puede considerar el primer periódico moderno del país. En primer lugar es el primero que intenta financiarse a través de la suscripción y la venta comprometiendo a sus lectores con el proyecto periodístico, iniciando los rudimentos de un mercado cultural; en segundo lugar, es el primer espacio de expresión de una esfera pública en el sentido habermasiano, es decir, donde sujetos privados discuten asuntos públicos aunque estén excluidos de las decisiones de los gobiernos (Vera, 2001). El *Papel periódico* “no solo produjo un sujeto colectivo —el público— como su destinatario, al tiempo que promocionaba la noción de intereses generales” (Silva, 2004, p. 38); en tercer lugar, es el primer periódico con alcance protonacional en el sentido de tener lectores y suscriptores en gran parte de las provincias de la Nueva Granada. Es un “intento de relacionar orgánicamente en el plano de la ilustración y la cultura a la capital con las provincias” (Silva, 2004, p. 28). En el número 20, el *Papel Periódico* contaba con más suscriptores en las provincias que en Santafé, pues de los 65, solo 12 son de la Capital, mientras que otros 12 son de Honda, 10 de Panamá, 8 de Cartagena, 8 de Medellín, 5 de Popayán, 5 de Tunja, 3 de Venezuela, uno de Puerto Real y uno de Cúcuta (p. 29), lo que indica que este semanario era un verdadero órgano de cohesión de las élites regionales. Sin embargo, la composición social no era muy variada, pues entre funcionarios civiles y militares sumaban dos tercios de las suscripciones; si a ellos sumamos los clérigos, entre estos tres grupos copan tres cuartos de los suscriptores. El resto está compuesto por colegiales y comerciantes, estos últimos con menos del 10 % de las suscripciones, lo cual sugiere una esfera pública bastante estatizada o institucionalizada si sumamos a la Iglesia. El *Papel Periódico* era pues un periódico ilustrado pero en principio para los ilustrados oficiales (p. 31).

En el siglo xix, las características generales de los periódicos no cambian. Asistiremos a una proliferación de publicaciones, de poco tiraje, poca duración, poca cobertura geográfica y mucha pugnacidad política, así como de debates ilustrados sobre los más

diversos temas. También aparecerán allí los rudimentos del pensamiento social y económico, a falta de academias formalizadas y de libros publicados.

Ya hemos dicho que una de las fuentes de introducción de la cultura alfabética en la Nueva Granada ha sido la ley, el poder. Pues bien, en los primeros tiempos de la Independencia prácticamente los periódicos más importantes fueron oficiales. Entre 1811 y 1821 tenemos noticia de por lo menos 14 periódicos oficiales entre los que se incluyen los de la Junta de Gobierno, los del ejército de Nariño, el del ejército expedicionario de Morillo, el del ejército de Bolívar, así como los del nuevo gobierno formado en Colombia a partir de 1821. En 1828 aparece de nuevo, bajo la orientación del Libertador, el Registro Oficial, refundado luego en 1830 y 1831, convirtiéndose en periódico del gobierno hasta 1863, cuando se renombró como Diario Oficial, cuyo nombre subsiste (Higuera, 1970, p. 90). La actividad oficial está registrada, pues, de manera alfabética y tipográfica, casi desde el inicio de la República.

Fuera de la relevancia que tiene el hecho de que la vida oficial se registre de forma tipográfica, lo que de la vida social y política, científica y literaria, se puede registrar de la misma manera está en los periódicos. Estos parecen haber sido el único escenario de discusión académica, política y literaria durante todo el siglo xix. Las cifras son, por decir lo menos, abrumadoras. Fuera de los periódicos oficiales, durante el corto siglo xix, esto es, a partir de 1821, aparecieron 539 periódicos solo en Bogotá, algo así como seis por año durante 90 años. Sin sumar la actividad editorial que se desarrolla en otras ciudades del país, en algunas de las cuales, como Cartagena, para poner un solo ejemplo, aparecieron 117 periódicos en el mismo período, o Popayán, donde aparecieron 53 (Higuera, 1970, pp. 98-136).

¿Cuáles de estas publicaciones tuvieron verdadera relevancia? ¿Cómo “medirla”? Tal vez el primer criterio válido para ello sea, más que la periodicidad, la frecuencia y la duración. Con los datos que aportan los historiadores (Cacua, 1968, por ejemplo) o el propio Higuera, no está claro en todos los casos cuál es la periodicidad de cada publicación, pero no parece haber más que un diario, es decir, una empresa de verdad informativa que siga los acontecimientos más o menos a su ritmo, como fue el caso de El Telegrama, fundado en 1886, y que inició el diarismo con el uso de cables que traían noticias frescas del exterior, pero que desafortunadamente no duró más de un año (Vallejo, 2006, p. 389). Lo más cercano a esto son los bisemanarios (periódicos que circulan dos veces por semana), pero solo tenemos noticia de seis de ellos: la Gazeta de la Nueva Granada, El Deber, El Relator, La América, La Luz y El Espectador, los dos últimos ya de la década de 1880.

La gran mayoría son semanarios y sobre esa base se calcula su permanencia, por el número de ediciones como número de semanas. Para este caso, tomamos un criterio de permanencia, ya que no resulta factible la frecuencia. Como vimos, aproximadamente el uno por ciento de estos periódicos son bisemanarios, ahora trataremos de identificar los que superan la barrera del año de duración. Los que cumplen esta condición son los siguientes:

Tabla 8.3. Registro hemerográfico de las publicaciones periodísticas en Colombia, siglo xix,

Año	Nombre	Periodicidad	Duración
1824	The Constitutional	Semanario	70 ediciones, 1 año y medio
1828	El Conductor	Semanario	250 ediciones cerca de 5 años
1833	El Cachaco de Bogotá	Semanario	58 ediciones, algo más de 1 año
1840	El Día	Más de una edición por semana	835 ediciones, 11 años
1848	El Neogranadino	Semanario	401 ediciones, 9 años
1849	La Civilización,	Semanario	98 ediciones, cerca de 2 años
1849	El Catolicismo	Quincenal	461 ediciones, cerca de 18 años
1855	El Tiempo		17 años
1863	La Opinión	Semanario	152 ediciones, 3 años
1863	El Bogotano	Semanario	132 ediciones, 2 años y medio
1870	El Bien Público	Semanario	240 ediciones, casi 5 años
1871	El Tradicionalista	Semanario	520 ediciones, casi 10 años
1873	Edición Literaria Dominical	Semanario	317 ediciones, 6 años
1877	El Relator	Bisemanario	16 años
1877	El Deber	Bisemanario	301 ediciones, casi 3 años
1881	El Papel Periódico Ilustrado	Quincenario	116 ediciones, 7 años
1890	El Correo Nacional		4 años, suspendido en 1894 por orden oficial
1897	Bogotá	Bisemanario	213 ediciones, 2 años
1898	El Reporter	Semanario	68 ediciones, un poco más de 1 año

Fuente. Elaboración del autor con base en Cacua, 1968; Higuera, 1970.

En síntesis, solo el 3 %, aproximadamente, de los periódicos surgidos en el período republicano del siglo xix supera la barrera de un año de existencia. En total, 18 de los más de 500 registrados. De ellos, seis se acercan o superan los 10 años y tres más bordean los cinco años. El resto se pueden considerar efímeros. El Espectador, que apareció como bisemanario en 1887, se considerará como un diario del siglo xx, dada su permanencia.

Ahora bien, ¿cómo se puede interpretar esta proliferación de publicaciones, como una virtud o como una carencia? Lo primero que cabe anotar es que la prensa Colombiana del siglo xix es ilustrada en el sentido cultural, no periodístico, es decir, es un medio de difusión del pensamiento (no solo del código) alfabético. Es, como dijera alguna vez Camacho Roldán, periódico y libro al mismo tiempo. Viene pues a sustituir una carencia evidente: la falta de libros. En segundo lugar, por la misma razón, es muy elitista; aunque los cabezotes aparecen y desaparecen, los nombres de los editores son recurrentes: por ejemplo, don Julio Arboleda aparece dirigiendo seis periódicos en Popayán y Bogotá entre 1838 y 1850; Florentino González, tres entre 1832 y 1850; José Eusebio Caro, tres entre 1840 y 1850; Mariano Ospina Rodríguez, tres entre 1848 y 1872; Salvador Camacho Roldán, dos en 1863 y 1868 y así otros nombres como Santiago Pérez, Manuel Murillo Toro, etc. Además, periódicos influyentes como el Neogranadino, estuvieron dirigidos por personajes de la élite intelectual como Manuel Ancízar que más tarde presidiría la Academia de Ciencias y dirigiría la Universidad Nacional. Así mismo, muchos de los presidentes dirigieron su propio periódico, entre ellos, Núñez, Caro, Santiago Pérez, Mariano Ospina Rodríguez, Carlos Holguín.

Lo que esto puede significar es que se constituyó una comunidad de interpretación, pero muy cerrada sobre sí misma, capaz de discutir entre ellos a pesar de sus diferencias ideológicas, solo porque compartían un código ilustrado. Esto se refleja en la incapacidad o imposibilidad de crear un mercado de lectores y suscriptores, una masa crítica de difusión de la cultura ilustrada, lo cual se traduce en la precariedad de los proyectos de divulgación. El periódico mantuvo el “débil hilo” de la tradición alfabética en un siglo, el xix, en el que, podría decirse, no hubo libros ni universidad; para valorar la importancia que de todas maneras tuvieron los periódicos en este sentido, miremos la observación de un historiador de la educación:

[...] la tenencia de libros en muchos de los hogares de mediados y fines del siglo xix y aun a mediados del siglo xx, se circunscribía al libro de la misa, el evangelio, el catecismo y textos sobre moral y buenas maneras [...]. De allí que la literatura y las ideas de modernidad leídas por la infancia y la gran mayoría de los adultos, se recepcionó [sic] especialmente a través de los textos de lectura (escolares), constituyéndose en los únicos alternos a los libros de carácter estrictamente religioso, excepción de los periódicos a los que tenían [sic] acceso solo la élite intelectual (Cardoso, 2001, p. 136).

Esto cambia un poco en el siglo xx. Aunque la prensa y el periodismo escrito han sido los más estudiados en Colombia, hay una refrescante reconstrucción de lo que,

en términos de Vallejo (2006), es la modernización del periodismo en esta nación, consistente en su preocupación “por los temas de interés de los lectores, por la rentabilidad del negocio periodístico y por la profesionalización del oficio [...]” (p. 11), en otras palabras, por el ingreso del periodismo a la industria y al mercado propiamente dichos, por un lado, y a la nación, que no a la democracia, por otro, cuyas debilidades en Colombia podrían explicar la continua aparición y desaparición de diarios y revistas a lo largo de los cien años estudiados: en total, 167, de ellos 112 en Bogotá (pp. 389-405). Aunque desde el punto de vista estrictamente periodístico la modernidad llegaría con los géneros interpretativos, esta es más una crónica de la historia del país, que puede ser vista como una historia de los privilegios en cuanto “las tribunas de opinión y los cargos públicos se heredan en Colombia como títulos nobiliarios” (p. 12), una historia de la censura (cap. 9), una historia de la exclusión de las voces disidentes (cap. 3), o una historia de la mirada a través de los reporteros gráficos y los caricaturistas (cap. 11), entre muchas otras posibilidades.

En efecto, de los 167 periódicos y revistas fundados entre 1880 y 1980 en Colombia (Vallejo 2006, pp. 390-412), apenas subsisten, y con interrupciones algunos, quizá veinte, todos ellos ligados al poder político y económico nacional y regional.¹⁰⁰ Algunos periódicos y revistas bogotanos ligados a familias presidenciales y algunos diarios regionales con nexos políticos y económicos manifiestos. Así, tenemos el siguiente listado:

Tabla 8.4. Registro hemerográfico de las publicaciones periodísticas en Colombia. Siglo xx.

Publicaciones nacionales			
Año	Nombre	Filiación	Propiedad
1887	El Espectador	Partido liberal	Santodomingo
1911	El Tiempo	Partido liberal	CEET (Casa Editorial El Tiempo), Santos, Planeta, Sarmiento
1916	Cromos	Partido liberal	Santodomingo
1936	El Siglo	Partido conservador	Familia Gómez
1954	La República	Partido conservador	Familia Ospina, El Colombiano, Familia Gómez Martínez
1946 1982	Semana	Partido liberal	Fundada por Alberto Lleras. Segunda época, Grupo Semana, familia López
1963	Voz	Partido comunista	Fundación Voz

Fuente: Elaboración del autor con base en Vallejo, 2006.

100 Las publicaciones que sobreviven se puede decir que son el alma de las fracciones políticas nacionales y regionales, incluyendo el semanario Voz, del Partido Comunista.

Por otro lado, tenemos una red de diarios regionales con evidentes nexos políticos que no dejan duda sobre las imbricaciones entre los dos poderes:

Tabla 8.5. Registro hemerográfico de las publicaciones periodísticas en Colombia. Siglo xx.

Publicaciones regionales

Año	Nombre	Filiación	Propiedad
1912	El Colombiano	Partido conservador	Familia Gómez Martínez
1919	Vanguardia Liberal	Partido liberal	Familia Galvis Ramírez
1919	El País	Partido conservador	Familia Lloreda
1921	La Patria	Partido conservador	Familia Restrepo
1933	El Heraldo	Partido liberal	Inicialmente familia Pumarejo
1948	El Universal	Partido liberal	Editora del Mar, Vanguardia liberal
1965	El Espacio	Partido liberal	Familia Ardila
1975	La Tarde	Partido liberal	Familia Gaviria
1979	El Mundo	Partido liberal	Familia Gaviria

Fuente: Elaboración del autor con base en Vallejo, 2006.

También empiezan a aparecer por iniciativa privada revistas especializadas de contenido económico como Legislación Económica (1952), de alta frecuencia considerando que es quincenal; Economía Colombiana (1954), que permaneció por 12 años hasta 1966, Economía (1959), p&m Publicidad y Mercadeo, Propaganda y Medios (1965), de cuya permanencia no tenemos datos, pero que reflejan una cierta percepción de que existe una masa crítica capaz de consumir información especializada y pagar por ella. Es decir, no solo la institucionalización habla de la modernización; también lo hace el mercado. La falta de continuidad y, aún más, la falta de información sobre algunas de estas publicaciones, sin embargo, reflejan una modernización muy precaria, sobre todo en términos del mismo mercado.

La situación del periodismo impreso en el siglo xx es, pues, un poco distinta a la del siglo xix en varios aspectos. Uno de ellos es que se reduce de forma considerable la fundación de medios a menos de una tercera parte; por otro lado, su permanencia es más extensa, pues prácticamente todos los periódicos existentes hoy fueron fundados antes de 1980. Además, los periódicos del siglo xx no tienen el monopolio de la cultura alfabética, como pudo haber ocurrido en el xix, dada la aparición de revistas académicas y literarias, la publicación de libros y la expansión de la educación pública; por tanto, tienen un perfil más político y corporativo y menos pretensiones eruditas, científicas o literarias; por último, tienen carácter de diarios y, por tanto,

están centrados en la información. De todas formas, siguen siendo un referente de la difusión de la cultura alfabética del país.

La literatura nacional

El primer libro que puede llamarse nacional, se imprimió en Bogotá en 1787 en la Imprenta Real, se tituló *Historia de Christo Paciente* traducida del latín al castellano [...] Es pues una traducción o una criollización de una obra religiosa (Cacua, 1968, p. 51), o sea una adaptación a la lengua nacional de una tradición universal. Lo que podría tener de nacional es la lengua y la impresión. Pero, ¿es nacional para los españoles o para los neogranadinos? Veamos.

¿A qué se le puede llamar literatura nacional? ¿Existe alguna literatura que no sea regional o étnica? ¿Por qué algo tan regional y particular como las novelas de García Márquez es más nacional que la *Manuela de Díaz Castro*? Como hemos explicado, las literaturas nacionales no son más que tradiciones orales regionales puestas por escrito en la lengua nacional y, por tanto, legibles para una comunidad nacional en virtud de esa codificación y no de su contenido. No hay relatos desalmados sin nexos culturales con una comunidad real existente, y las comunidades que existen son subnacionales. Tal vez lo más cercano a una cultura suprarregional sea lo urbano, pero la cultura urbana no es nuestra tradición más fuerte ni en la sociedad ni en la literatura.

Esta pequeña digresión se dirige a aclarar las clasificaciones que han hecho algunos historiadores de la literatura Colombiana, de la novela en particular: la pretensión de que en Colombia solo existe literatura nacional a partir de los años sesentas, mientras que las demás producciones, escritas en la lengua nacional, bajo cánones literarios más o menos logrados, se consideran algo así como protonacionales.

Entre lo regional y lo étnico-cultural se sitúa la constitución de lo que se puede llamar una literatura nacional. Tiene que ver con lo étnico-cultural por cuanto es común interpretar el paso a una literatura nacional solo cuando la producción literaria dejó de ser patrimonio exclusivo, por un lado, de las élites criollas, ligadas al poder y situadas en las ciudades letradas por tradición, como Bogotá, Cartagena, Popayán y Tunja, y por otro lado, de “los escritores costumbristas [que] exaltaban los valores regionales” (Williams, 1991, p. 39), ligados a la tradición oral.

La élite y la clase media urbana lideraban la expresión política y literaria y eran protagonistas del conflicto ideológico [...]. La situación de los campesinos es típica de las culturas orales: [...] se tipifican en su renuncia a la educación primaria del pueblo por ser “irrelevante y quizá peligrosa” [...]. Las comunidades indígenas, por su parte, fueron totalmente ignoradas o desdeñadas. (Williams, 1991, pp. 28-29)

La literatura tiene que ver con lo regional por cuanto Colombia, según Williams, estuvo conformada por cuatro regiones, por lo menos hasta 1950: el altiplano cundiboyacense, Antioquia la grande, el Gran Cauca y la costa Caribe, cada una con una tradición literaria propia: “Podríamos señalar 1830 y 1958 como las fechas claves para demarcar el principio y el fin de este país de regiones” (Williams, 1991, p. 35). Así mismo le atribuye al Frente Nacional el nacimiento de lo que él llama “la Colombia post-regional y moderna” y señala el período de 1930-1950 como un período de transición.

Cada una de las regiones tiene una tradición propia en la novela. La del altiplano se extiende desde 1844, con María Dolores, de José Joaquín Ortiz (aunque la obra pionera más conocida solo aparece en 1858, Manuela, de Eugenio Díaz Castro), hasta 1966 con la publicación de *El buen salvaje* de Eduardo Caballero Calderón. La tradición costeña va desde *Ingermina*, de Juan José Nieto, en 1844, hasta 1967 con *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez y En noviembre llega el Arzobispo, de Héctor Rojas Herazo. La tradición de Antioquia la grande se inscribe entre 1896 con la aparición de *Frutos de mi tierra*, de Tomás Carrasquilla (aunque existe el registro de Adelaida Hélder, de Clímaco Arbeláez, desde 1868), y 1964, cuando aparece *El día señalado*, de Manuel Mejía Vallejo. Mientras tanto, la tradición del Gran Cauca se inicia en 1867 con María de Jorge Isaacs y termina en 1974 con la aparición de *El bazar de los idiotas* de Gustavo Álvarez Gardeazábal (cfr. Williams, 1991, pp. 118-241).

Nadie discute la configuración regional de Colombia incluso hasta la actualidad. Ello también implica un desarrollo desigual de estas regiones en varios aspectos, entre los más importantes el de la literatura como manifestación de la tradición alfabética. Por ejemplo, la producción literaria regional, aceptando la calificación de Williams, es mucho más prolífica en el altiplano que en el resto del país: en todo el siglo xix, o mejor, entre 1844 y 1900, esta región produjo 42 obras literarias (pp. 111-114), contra ocho en la región Caribe (p. 161), seis en Antioquia la grande (p. 196) y nueve en el Gran

Cauca (p. 239). Claro que esta sobredimensión obedece a que dentro del altiplano se incluyen todos los territorios que no están en las otras regiones, como los santanderes y el Tolima Grande y quizá los llanos, pero no se puede desconocer la preeminencia de Bogotá como centro de la administración tanto colonial como republicana y, por tanto, como centro de un incipiente mercado cultural. En total tenemos, en el siglo xix, 65 sucesos literarios en 66 años, uno por año, lo cual nos muestra una gran precariedad del mercado literario.

En el siglo xx, la configuración regional y las proporciones se transforman. Entre 1901 y 1967, cuando supuestamente se inicia la producción de novelas nacionales, la producción de la región del Altiplano es de 95 obras; la de la región de la Costa, de 46; la de Antioquia la grande, de 122 y la del Gran Cauca, de 55. Es destacable la proliferación literaria en Antioquia en este siglo, pero no es sorprendente, dada la importancia del comercio, la industria y, sobre todo, de la economía cafetera que convirtieron a esta región en la punta de la modernización del país. Este auge contribuyó a que en el total nacional ya estemos hablando de un promedio de casi cinco sucesos literarios por año. De todas formas, sigue siendo un mercado no tan plausible con respecto del tamaño del país y la población.

La novela propiamente nacional la sitúa el autor a partir de 1967, cuando, según él, es cada vez más difícil leerla a partir de los contextos regionales, y la divide en dos grandes períodos llamados moderno y posmoderno. Además, a diferencia de las tradiciones regionales, “los novelistas de la modernidad y la post-modernidad han estado totalmente inmersos en la cultura escrita, y vinculados más a los movimientos literarios e internacionales que a las tradiciones de cada región” (Williams, 1991, p. 245). Es decir, el paso de lo regional a lo nacional implica también el paso de la oralidad a la escritura, con lo que se configuraría una literatura moderna. Este paso estaría determinado por dos factores importantes como la construcción de vías entre las principales ciudades y la llegada a ellas de la señal nacional de televisión, con lo que los medios vendrían a cumplir un papel unificador por “el debilitamiento de las culturas regionales”. Así mismo, contribuye la aparición de una historia de la novela Colombiana y de una revista especializada como Mito que “tuvo una concepción moderna, nacional e internacional; no regional” al publicar escritores de todas las regiones (p. 245), así como la aparición de las editoriales nacionales.

Lo que esto último significa es que la nacionalización no es solo un problema de contenido, que, como ya dijimos, es casi imposible de identificar fuera de lo regional, sino de mercados, es decir, de circulación a escala nacional y de consumidores competentes.

Así, entre 1966 y 1987, los primeros 22 años de existencia de la novela nacional, según el autor, y del mercado nacional, según nuestro punto de análisis, se editaron en Colombia 197 títulos, o sea un promedio de nueve sucesos editoriales por año, con un máximo de quince en los últimos tres años. Si comparamos esta cifra con la de los 66 años anteriores, no se llega a duplicar. ¿Se justifica esto en el período de mayor expansión de la educación pública, sobre todo universitaria, en la cual se fundaron o consolidaron las universidades regionales y por tanto se generalizó en el país la educación superior junto a la secundaria? Pero sobre todo, hay una incongruencia inexplicable: fuera de tener ya un mercado nacional, 1964 es también el año en el que la población pasa de ser mayoritariamente rural a ser mayoritariamente urbana. Sin embargo, sería mejor decir, pasa de vivir en el campo a vivir en las ciudades, pues es discutible que se haya convertido en urbana a juzgar por la distancia que mantiene con la cultura alfabética. Las cifras editoriales no se corresponden con los procesos de urbanización y escolarización. Y es que, como dice Ong, “muchas culturas y subculturas [...] conservan estados mentales propios de la oralidad primaria, aun en ambientes de alta tecnología” (citado por Williams, 1991, p. 119). Aclarando que, en nuestros términos, no son las culturas, sino las sociedades, las que conservan rasgos culturales, esto explica la no correspondencia entre la modernización y la modernidad, entre mentalidad urbana y vida en la ciudad.

Hasta aquí existe una etapa moderna y a partir de entonces se inicia lo que Williams considera la tendencia posmoderna en la novela Colombiana. Los representantes de las dos tendencias de la novela nacional son: García Márquez, a quien le atribuye el mayor impulso moderno; las características de su narrativa serían el haber incluido las aperturas en la narración y, sobre todo, tratar el problema de la relación entre las realidades visibles e invisibles y el problema del poder; y R. H. Moreno Durán, a quien le atribuye lo que llama el impulso posmoderno al incluir como tema y personaje central de sus novelas el lenguaje y sus juegos —lo que lo separa cada vez más de la cultura oral— y la meditación auto-consciente sobre la novela, lo que convierte su literatura en metafictional. Así mismo, la inclusión de temas como la relación entre sexo y literatura, la asociación del cuerpo femenino con el cuerpo del texto, y la pérdida del protagonismo del narrador y, por consiguiente, la descentración del autor.

Por su parte, Pineda-Botero (1996) aborda también el tema de la literatura nacional casi sobre las mismas bases pero con algunas diferencias. En primer lugar, a diferencia de Williams, afirma que “no solo somos conscientes de que existe una literatura nacional sino que ya sabemos que ha existido desde siempre” (Pineda-Botero,

1994, p. 22) y menciona a Pedro Solís y Valenzuela como el autor de la primera novela escrita en Latinoamérica en 1647, además de reivindicar los elementos novelescos de la oralidad indígena, como ocurre en el mito amazónico de Yuruparí.

Aunque mantiene la dualidad oralidad-escritura como fuentes de inspiración literaria y reconoce la diversidad regional, en este caso solo se mencionan dos tradiciones regionales importantes, más como ejemplos de las anteriores que como realidades independientes: la tradición costeña, caracterizada por su riqueza mitológica y, por tanto, heredera de una fuerte tradición oral, por un lado (capítulo 1); y por otro, la tradición de Antioquia y Caldas, la cual identifica como positivista y realista y en la que, por consiguiente, “lo central es lo real, no lo imaginario ni lo fantástico” (Pineda-Botero, 1994, p. 57).

Así mismo, el autor aborda el problema propio de la modernización y la nacionalización de la novela: el de la transición de lo rural a lo urbano. Desde luego, lo mismo que en el caso de la literatura mítica y en el de la novela realista, hay una gran herencia de la oralidad, en este caso urbana, pero, como en los casos anteriores, no son los personajes reflejados los que escriben los relatos sino los eruditos (cfr. cap. 3). Aquí se señalan aspectos propios de la ciudad que son comunes a todas ellas y que, por tanto, son factores de unificación cultural, tales como la soledad y las necesidades de expresión, el espacio derruido y empobrecido y la esclavitud del horario, la violencia, el éxodo, el desarraigo, la adaptación que también se produce, la interacción y el conflicto con los antiguos moradores, la estética de la fealdad y, por último, la nostalgia, cuando es necesario volver a emigrar, esta vez hacia el exterior.

Finalmente, el autor vuelve a tomar temas como los de Williams, en especial el recurrente de la posmodernidad, en la cual la literatura se caracteriza por su estructura abismal, es decir, aquella que tiene por objeto “confundir al espectador y hacerlo plantearse insistentemente la pregunta de si es realidad o ilusión lo que presencia o escucha” (Pineda-Botero, 1994, p. 140). Coincide con Williams en otra característica de la novela posmoderna: aquella denominada autoconciencia narrativa, que tiene por objeto “alejarse la obra del ámbito de lo real. El extremo sería una nueva forma de ‘arte puro’ [...] que buscaría liberarse del yugo del referente externo, de las funciones denotativa y connotativa” (p. 143), o lo que es lo mismo, liberarse de la obligación de contar algo, es decir, esteticismo puro; en esto coincide también con el autor anterior en la medida en que aquí se trata de que el individuo se aleja cada vez más de sus referentes míticos externos y busca en sí mismo la razón de su existencia (Pineda-Botero, 1994, p. 144). Es el equivalente del alejamiento de la oralidad en la

versión de Willimas, puesto que mito y oralidad son indisolubles. También vuelve sobre temas de alta estima para los posmodernistas como las similitudes entre literatura y sexo, pero esta vez estableciendo una semejanza entre la página en blanco y la virginidad femenina y entre el texto producido y la mujer fecundada, hechos que se evidencian respectivamente por las marcas gráficas y las marcas de sangre en las sábanas, por lo que la escritura femenina, cuando se produce, es el equivalente a la rebelión y a la voz de los oprimidos (cfr. cap. 8).

Estos dos historiadores de la literatura Colombiana nos dan una idea de la manera como en el país se ha venido creando con las épocas una literatura nacional propiamente dicha, la cual comparte con las demás tradiciones nacionales de otros países un paso de lo regional a lo nacional, de lo oral a lo escrito y de lo mítico a lo hiperracional, como se podría llamar a la reflexión sobre el lenguaje; la literatura nacional, en el sentido de su alcance, no de su codificación, coincide, además, con el proceso de conversión del territorio de un archipiélago de regiones en una nación, a través del proceso extraliterario de modernización industrial y de la infraestructura, apenas visible en la segunda mitad del siglo xx.

Las publicaciones académicas

En cuanto a las revistas, hay que destacar que las de carácter periodístico se encuentran reseñadas dentro de las publicaciones del siglo xx mencionadas antes. Queda todavía por reseñar la existencia, con la entrada en este siglo, de algunas publicaciones académicas que necesariamente contribuyen a formar una tradición alfabética nacional.

Y es que lo que se puede sacar en claro de la información sobre las historias de la imprenta y el periodismo es que en la primera mitad del siglo xx se fundaron 70 revistas, de las cuales, solo hay algunas a las que podemos llamar académicas, tanto por su nombre y contenido como por la institución que las respalda. Así, por ejemplo, aparece ya en 1902 el Boletín de Historia y Antigüedades, de la Academia Colombiana de Historia, seguido de revistas de historia respaldadas por diferentes academias regionales, algunas tan tempranas como la de Cartagena, en 1915, seguida por las de Santander, Tunja, Valle del Cauca, Norte de Santander, Pasto, Manizales y Antioquia.

Así mismo, aparecen publicaciones periódicas de instituciones académicas nacionales como la Academia Colombiana de Jurisprudencia (1910); la Sociedad Geográfica de Colombia (1934); la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (1936); del Archivo Nacional (1936); la Revista de Indias del Ministerio de Educación (1936); Caldasia, del Instituto de Ciencias Naturales (1940); la revista *Thesavrvs* del Instituto Caro y Cuervo (1945). De igual forma, aparecen algunas regionales como la revista *Lecturas de la Sociedad Pedagógica de Santander* (1904); y de fundaciones como la revista *Letras de la Sociedad Julio Arboleda* (1911).

Lo importante de esto es que ya no se trata de iniciativas individuales de personas privadas interesadas en difundir un saber que ellos consideran superior, sino de una acción institucional que da la idea de formalización de un Estado en el sentido moderno. Hay que recordar que solo en este período se profesionalizan todas las actividades del Estado-nación, desde la administración técnica (Banco de la República, Contraloría General de la República) hasta las Fuerzas Armadas. Por supuesto, también se intenta con la Academia.

Pero es apenas en la segunda mitad del siglo que se afianzan estas publicaciones modernas, en el sentido académico y de información pública. Por ejemplo, empiezan a salir datos de interés público en el *Boletín del Departamento Nacional de Estadística* (1951), una muestra de modernización técnica y política (transparencia); también se fortalecen las publicaciones del Instituto Colombiano de Antropología (1952); de la Biblioteca Luis Ángel Arango (1958); de la Sociedad Económica de Amigos del País (1961); del Colegio Colombiano de Cirujanos (1961); del Instituto Caro y Cuervo (1961); de la Sociedad de Obstetricia y Ginecología (1966), entre otras.

Se refuerza la tendencia a la publicación de revistas universitarias institucionales, es decir, no especializadas ni referidas a disciplinas específicas, iniciada tal vez con la publicación de la *Revista del Colegio Mayor de Nuestra señora del Rosario* en 1905, la *Revista de la Universidad de Antioquía* en 1935, la *Revista de la Universidad Nacional* en 1944. Después de 1950 vemos aparecer la *Revista de la Universidad Libre* en 1955, la de la Universidad de los Andes en 1958 y la de la Universidad Industrial de Santander en 1959.

Así mismo, aparecen las primeras publicaciones académicas en sentido estricto respaldadas por las instituciones de formación superior que ofrecen educación formal en las ciencias sociales y las humanidades. Aunque la *Revista de la Universidad Nacional* solo existió entre 1944 y 1956, y pese a que en 1954 había desaparecido

la publicación *Ideas*, surgida en 1951, del Instituto de Filosofía y Letras, fueron circulando nuevas publicaciones de rigor académico: *Stadium*, de la Facultad de Filosofía y Letras (1957-1960); *Monografías Sociológicas* (1959-1962); *Revista de Psicología* (s.f.); *Revista Jurídica*, de la Facultad de Derecho y Ciencias políticas; *Ideas y Valores* (1967), del Departamento de Filosofía y Humanidades. Sin embargo, su corta duración y la poca información sobre ellas indican la falta de institucionalización y la carencia de acumulado de tales boletines; aun así, son el inicio del mercado académico propiamente dicho.

Por otro lado, empiezan a aparecer iniciativas privadas de publicación de revistas especializadas que suponen un mercado solvente y competente a la vez y, por tanto, un cierto grado de modernización. En primer lugar, desde el punto de vista literario, tenemos la aparición de las revistas *Prometeo* (1955), *Mito* (1955) y la revista *Cultura de Occidente* (1959) las cuales se caracterizan por lo que podríamos considerar la introducción de las vanguardias literarias y la promoción de nuevos escritores en el país. Desparecidas muy pronto las dos primeras, en 1957 y 1962 respectivamente, fueron sucedidas por la *Gaceta Literaria* (1964) de cuyo éxito o fracaso no tenemos información. El caso es que se da una apertura a las grandes corrientes de la literatura “universal”.

De suerte que, aunque hay brotes de publicación académica y científica durante toda la historia de la República, desde Caldas en 1806, e incluso antes con Mutis, lo cierto es que la institucionalización de las publicaciones académicas en Colombia es una experiencia de hace solo medio siglo. Este tipo de publicación es una norma desde hace poco más de 20 años con el establecimiento del *Publindex* o índice de Colciencias y todavía un hábito o *ethos* en formación para los académicos, y más aún para los funcionarios que se encargan de dirigir la academia en el país, en el sentido en que fue establecido por las academias de Londres (1660) y París (1666): “atenerse a los hechos y la lógica; no juzgar por atavismos extracientíficos; publicar resultados” (Restrepo, 1993, p. 118); y sobre todo en el sentido de que “los sabios deben juzgar a los sabios” (p. 101), o lo que hoy llamamos evaluación de pares.

Las publicaciones académicas funcionan así como un nexo entre la institucionalización y la mediatización de la cultura alfabética, convirtiéndose en el nicho más calificado, si así puede llamarse, del mercado cultural alfabético.

9. La modernización de la tradición oral-icónica. De la cultura popular a la cultura massmediática

La mediatización de la cultura icónica

La mediatización es el nombre que daremos a la tecnificación o a la industrialización, en términos técnicos (todavía no económicos) de la cultura. La reproducción técnica se puede entender como la posibilidad de reproducir, a partir de un modelo único, de un prototipo, un infinito número de copias de un mensaje o producto cultural, todas iguales al original y, por consiguiente, inmunes a la manipulación individual. El primer código que logra reproducirse de forma técnica es la escritura alfabética. Aunque la tradición icónica es anterior a la escritura, su reproducción técnica es posterior en casi 300 años,

si se considera como sistema de reproducción técnica a la litografía que acompaña a la imprenta.¹⁰¹ Ese hiato histórico entre las posibilidades de reproducción técnica de la escritura antes que de la imagen es lo que hace pensar a algunos que estamos pasando de la escritura a la imagen, como si alguna vez el hombre hubiera vivido sin imágenes y como si estas no hubieran existido, como código de comunicación generalizado, antes que la propia escritura alfabética.

El primer episodio moderno de la tradición icónica es precisamente la litografía, la cual inaugura lo que podríamos llamar la era técnica del iconismo. Aunque el primer grabado en madera data del siglo xiv y el aguafuerte se desarrolla en los siglos xvi y xvii, solo en 1796 “Aloys Senefelder inventó la litografía. Producida mediante el dibujo en piedra con lápices de grasa, permitía por primera vez obtener imágenes en color a bajo costo” (Briggs y Burke, 2002, p. 50), lo que indica que su verdadera presencia es en el siglo xix y, por tanto, solo desde entonces podemos hablar de reproducción técnica del iconismo, en términos de manufactura, es decir, de muchas copias iguales a partir de un prototipo. Frente a la pintura, que es todavía manual y que depende de manera exclusiva de las capacidades del autor, la litografía ofrece la posibilidad, no solo “de poner masivamente [...] sus productos en el mercado sino además de ponerlos en figuraciones cada día nuevas” (Benjamín, 1981, p. 434).

De las técnicas modernas de reproducción, la más importante fue sin duda la aparición, hacia 1839, gracias a Daguerre, del daguerrotipo, con el cual se inicia la era fotográfica. La fotografía, patentada en paralelo en Inglaterra por John Talbot, ofrece decididamente tres ventajas sobre la pintura: mayor precisión en la reproducción (mayor ilusión de realidad), mayor rapidez en la ejecución y menores costos, lo cual significa, al mismo tiempo, el acceso para un mayor número de personas y, por tanto, un paso decisivo hacia la masificación.

La fotografía es a la pintura lo que la imprenta a la caligrafía. Es decir, es una técnica que permite la reproducción mecánica y masiva de imágenes a partir de un original. En las copias ya no está presente la impronta del autor sino solo la huella de la herramienta que las reproduce. Con la fotografía, dice Benjamin, “la mano se descarga por primera vez de las incumbencias artísticas más importantes” (Benjamín, 1981, p. 435). Pero la transformación va mucho más allá, en tanto que afecta también,

101 Antes de la imprenta, o por lo menos antes de la litografía, existen procesos de reproducción de imágenes como la xilografía, el grabado en cobre y el agua fuerte (Benjamín, 1981, pp. 433-460).

e incluso mucho más, la producción del propio original. Dice Roman Gubern (1974, p. 45):

la fotografía es (como la imprenta, la litografía) [...] una mediación reproductora-transfigurante multiplicadora, si bien la novedad histórica introducida por su mediación técnica fue la de operar inmediatamente sobre una información óptica (material profílmico) no elaborado especialmente por el hombre para tal fin, como ocurre en la xilografía y en la litografía, en donde la necesidad de unos procesos técnicos previos a la reproducción, para crear la matriz del mensaje, niega el cuasi-automatismo peculiar de la impresión fotográfica sobre una realidad exterior.

Esto quiere decir que se supone una falta de control previo por parte del autor sobre la realidad que denota el original fotográfico, lo que nos autoriza a decir que con el original fotográfico se inaugura lo que podríamos llamar la verdadera ilusión de realidad o la tendencia del público a confundir la representación con el objeto representado, tendencia que habría de acentuarse aún más con la aparición de los medios audiovisuales.¹⁰²

Ello también explicaría su falta de reconocimiento inicial en los campos del arte — pese a los esfuerzos de los fotógrafos por producir efectos (sobre todo con decorados) parecidos a los que podía producir la pintura, que se consideraba el arte noble— y su confinamiento al campo de los simples medios de reproducción “en donde el coeficiente creativo se reduce al mínimo o resulta estéticamente irrelevante” (Gubern, 1974, p. 54), pues se da por sentado que el fotógrafo solo “se encuentra” con una realidad externa que no requiere elaboración alguna.

En todo caso, en una época en que el trabajo favorito de los pintores era la reproducción de paisajes, retratos o escenas de la vida cotidiana, estos motivos podían ser reproducidos de manera más rápida, más cómoda, más barata y más exacta por la fotografía: “En tanto que medio de reproducción [afirma Gubern] la fotografía, como la escritura fonética, es un procedimiento que duplica con ventaja la función primordial de la memoria: la fijación de la información” (1974, p. 43). No se trata, pues, por ahora, de discutir su estatus estético, sino su función como medio de comunicación, y en

102 Véase sobre la relación entre representación y realidad, Vilches, 1995, pp. 13-16.

esto se muestra infinitamente más eficiente que la pintura, puesto que “el ojo es más rápido captando que la mano dibujando” (Benjamin, 1981, p. 435). Pero la fotografía no afectó a la pintura solo en cuanto a una mayor capacidad de reproducción y difusión masivas. De hecho, lo que sucedió fue que más personas tuvieron acceso a un tipo de bienes culturales que antes estaban reservados solo para el consumo de las élites económicas y culturales; pero también la pintura se reinventó de alguna forma como lenguaje, dando inicio al fenómeno de las vanguardias, aunque siguió en coexistencia con la fotografía, no solo como técnica de reproducción sino como arte, puesto que en la práctica los primeros daguerrotipos “eran objetos únicos, concebidos como expresiones de arte de las que no se permitía la reproducción múltiple” (Briggs y Burke, 2002, p. 187) y así se mantuvieron hasta la década de 1870 cuando “se empezaron a usar placas de gelatina seca que se podían producir en forma industrial” (Briggs y Burke, 2002, p. 188).

Si se ha hecho cierto énfasis en la fotografía es porque de algún modo los conflictos que generó su aparición resultaron paradigmáticos y habrían de repetirse a lo largo de la historia de los medios, por ejemplo a propósito de las categorías de valor estético entre el cine y el teatro; entre el gramófono y los conciertos; y, más aún, entre la televisión y el cine, relación en la que siempre el primer componente de la dicotomía cargaría con el estigma de la bastardía frente a la nobleza artística que, en cada caso, ostentaban las artes consagradas representadas por el segundo componente.

El heredero directo de la fotografía, como sabemos, es el cine, el cual con la incorporación del movimiento acrecienta aún más la ilusión de realidad y potencia de manera definitiva la tradición icónica entre unas masas de población iletrada en su mayoría. Se inicia con la invención del kinetoscopio y más adelante con su perfeccionamiento en el cinematógrafo (1895). Desde el punto de vista técnico es un gran avance en la medida en que daba forma a un viejo anhelo de la humanidad como era el de reproducir imágenes en movimiento, anhelo que al materializarse ha dado origen a una “perturbadora confusión entre imagen fílmica y realidad” (Gubern, 1974, p. 80). Sin embargo, su mayor aporte no es solo técnico sino cultural.

Todos los recursos estéticos de la pintura y la fotografía se sintetizaron en él, desde la perspectiva y la iluminación, hasta los planos y los encuadres. Pero más allá de esto, el cine devino en una nueva forma de narrar, basada en una doble articulación espacio-temporal (distinta a la de la lengua):

[...] caracterizada por su movilidad: (a) movilidad de los temas representados, y (b) movilidad de los espacios-tiempos seleccionados, mediante yuxtaposición de segmentos fílmicos que presentan porciones indivisas de espacios virtuales y tiempos reales. La articulación (a) entre fotograma y fotograma [...] solo es estéticamente relevante cuando la cadencia de la escritura fílmica es distinta a la de la lectura, dando lugar a los fenómenos conocidos como acelerado y ralenti (Gubern, 1974, p. 81).

Pero lo que constituye la base de la estética cinematográfica es la articulación (b) entre plano y plano, sobre la cual se erige la técnica del montaje, una suerte de operación selectiva de espacios, por un lado, y de tiempos (elipsis), por otro, lo que, al decir del mismo Gubern, “no hace más que reproducir las condiciones de selectividad de la percepción y la memoria humanas” (p. 82). Tal vez sea esta suerte de completud iconográfica, que debe tanto a la nueva técnica como a las artes precedentes, lo que haya hecho que “aunque algunos realizadores tenían como objetivo el arte [...] el cine dio origen a un nuevo público masivo mucho más vasto” (Briggs y Burke, 2002, p. 190). Es la masificación de la tradición icónica, narrativa y dramatúrgica. La reproducción digital-electrónica de la imagen viene a potenciar todos estos aspectos, pero no los modifica (ver Narváz, 2001).

En efecto, la importancia cultural de la imagen virtual actual es que, en su forma de producirse, no es más que una escritura digital electrónica. Ello ha permitido acrecentar la ilusión de realidad, gracias a lo que algunos han llamado la “hiperrealidad”, es decir, una imagen que nos permite ver mucho más de lo que veríamos si pudiéramos en relación directa a nuestros sentidos con el mundo empírico. Al mostrarnos los lados ocultos de los posibles objetos nos exime del esfuerzo de hacer cualquier tipo de inferencia lógica, a la cual nos veríamos obligados si intentáramos reconstruir la totalidad del objeto a partir de nuestra propia percepción directa o por los medios convencionales, por lo que, además, mengua las exigencias de abstracción.

Uno de los falsos problemas de discusión que ha generado la pretendida oposición histórica entre modernidad y posmodernidad es el que opone la imagen supuestamente realista a la imagen virtual. El otro problema que se ha suscitado es el de la oposición y el hiato crecientes entre la cultura de la imagen, por un lado y la cultura de la escritura, por otro, y la aceptación del predominio de la primera sobre la segunda.

Hay que empezar por decir que la imagen no es la realidad misma sino una representación cultural de ella, de la misma manera que lo son la escritura y la lengua. Hoy es comúnmente aceptado por la teoría, en especial por la semiótica, que la “realidad”, el concepto de realidad, es eso, un concepto, un constructo que elaboramos en nuestra mente según las percepciones que tenemos del mundo objetivo. Esa percepción está mediada por la cultura, por nuestros modos prefigurados de percibir. Pero, a la vez, la cultura se ve afectada por los instrumentos, por las posibilidades técnicas de que disponemos para percibir esa realidad, las cuales, aunque son ellas mismas creadas por la cultura, actúan como una especie de prótesis de nuestros sentidos e influyen, sin aventurarnos sobre el grado en que lo hacen, en la manera en que aquellos se conectan con el mundo empírico.

Partiendo de este supuesto —la imagen como representación de la realidad— se puede sugerir la siguiente hipótesis. La diferencia existente entre la imagen hiperreal o realidad virtual y el realismo del iconismo tradicional es, digamos, la de los pintores paisajistas o de los daguerrotipos, es solo una diferencia cuantitativa y de grado, basada en las posibilidades técnicas y no una diferencia cualitativa.

Desde los tiempos de los griegos existe una diferenciación entre los sentidos físicos y los sentidos químicos, es decir, entre la vista y el oído, por un lado, y el gusto, el tacto y el olfato, por otro. Los primeros serían los sentidos de la contemplación y los segundos serían algo así como los sentidos de la degustación. Los primeros serían los sentidos de la distancia y los segundos los del contacto. Los primeros son pues los sentidos nobles por excelencia, mientras que los segundos serían una especie de sentidos plebeyos, pues esta diferencia es también social, debido a que mientras los sentidos químicos entran en acción en el mundo del trabajo material y de la vida cotidiana, en el mundo del conocimiento y del trabajo intelectual solo entran en acción los sentidos físicos, los de la contemplación.

En efecto, tanto lo que conocemos como la ciencia especulativa, o ciencia clásica griega, así como la especulación teológica de la Edad Media, se basan en la contemplación física del mundo y no en la manipulación química. Toda la tradición cognitiva de Occidente antes de la modernidad se ha edificado, por lo tanto, sobre percepciones visuales y auditivas.

Solo a partir del Renacimiento y de la aparición en escena de la ciencia experimental moderna se vienen a incorporar los sentidos químicos al mundo del conocimiento. El llamado método científico, con el paso de la observación a la experimentación, es

el que permite incorporar el tacto, el gusto y el olfato a la construcción de imágenes formalizadas de la realidad, a través de la química y en especial de la biología, la medicina y todas sus ramas.

Hoy estamos de regreso al mundo de la imagen, estamos en la cultura de la imagen, se dice, lo cual no deja de ser cierto. Lo que no es del todo cierto es que sea una “nueva era”. Todo el iconismo contemporáneo (y en este podemos incluir la reproducción de sonidos) no es, no de manera sustancial, distinto del iconismo que podríamos llamar tradicional. Hasta ahora no hay ningún sistema de producción y reproducción icónica que haya podido reproducir más allá de imágenes y sonidos, es decir, que haya podido reproducir y transmitir por medios telemáticos o solo electrónicos, los olores, los sabores, las texturas.

Entonces, ¿cuál es la diferencia entre la imagen realista y la virtual? En principio es solo cuantitativa. La llamada hiperrealidad que nos permite ver hoy los objetos en tres dimensiones y por todas las caras al mismo tiempo —lo cual es imposible para el ojo humano— existe porque hoy contamos con nuevos instrumentos, nuevas “prótesis”, que nos permiten cambiar la visión de las cosas, al acercarnos caras o relaciones de los objetos que antes no concebíamos, de la misma manera que el telescopio y el microscopio nos cambiaron la percepción de los astros y de los microorganismos, es decir, la visión de lo inmensamente lejano y lo inmensamente cercano. Empero, no nos permiten todavía la reproducción química, por lo que si algo significa la nueva era es que estamos de regreso al imperio de los sentidos físicos, a la contemplación y estamos expulsando de nuevo a la química del mundo del conocimiento.

Y esto no es solo una suposición, pues como lo afirmó alguna vez el director del Laboratorio de Medios (Medialab) del Instituto Tecnológico de Massachusetts (mit, por su sigla en inglés), Nicolás Negroponte, estamos pasando de los átomos a los bits, de la química a la física, de las imágenes y sonidos transportados en soportes con peso atómico, número atómico, densidad, etc., a imágenes y sonidos transportados en combinaciones de ceros y unos, es decir, de lo analógico a lo digital.¹⁰³

La digitalización electrónica¹⁰⁴ es una potenciación de la contemplación, por lo menos hasta que se logre digitalizar la composición química de los olores, los sabores y las texturas. Sin embargo, si lográramos hacerlo, ya la digitalización no sería una

103 Para una explicación sencilla de la diferencia, ver Gates, 1997, cap. 2.

104 La digitalización electrónica es solo la última forma de la digitalización, pero no la única. Ver Ong, 1998.

reproducción, en sentido semiótico, sino una clonación, esto es, un doble exacto, también en sentido semiótico; y como la vida está en la química, cuando tengamos reproducciones clónicas estas perderán su encanto, puesto que ya no podremos conformarnos con contemplarlas, sino que tendremos que interactuar con los seres vivos y todas sus miserias.

Así que, pese a los inmensos avances tecnológicos representados en la digitalización de la imagen, no hemos avanzado sino en el mismo proceso: la reproducción de las percepciones físicas y no de las químicas (Ver Narváez, 2001).

La mediatización de la oralidad

Es necesario recordar que durante el siglo xix se va desarrollando otra tradición técnica, de la que se hablará en detalle más adelante, relacionada con las telecomunicaciones. Esta se inicia con el telégrafo y se continúa con la telefonía hasta culminar en lo que en términos generales podemos llamar la radiodifusión o broadcasting.¹⁰⁵ En efecto, poco antes del cine, hacia 1886, se había descubierto la radiodifusión, la cual, aunque se trata de una oralidad secundaria en el sentido de estar mediada por un dispositivo técnico (Ong, 1994, cap. 2), no deja de ser un medio de potenciación de la tradición oral, pues permite ampliar inmensamente las posibilidades de esta al superar en principio las barreras espaciales a que está sujeta la oralidad primaria, al no poderse desarrollar sino en un ámbito interpersonal y, por supuesto, contribuye enormemente a lo que hemos venido llamando aquí la masificación en el sentido de expansión. Esta es la razón por la que se la considera aquí.

Sin embargo, la radio tiene características distintas a las de la reproducción mecánica: por un lado, hace parte de la tradición del telégrafo y el teléfono, fenómeno este último en el que convergen dos tradiciones técnicas: la de la acústica y la de la electricidad; por otro lado, no genera en rigor productos sino servicios de transmisión de productos. Así, en principio fue concebida simplemente como un sustituto de la telegrafía, pero “el hecho de que sus mensajes señalizados [...] pudieran ser recogidos por personas a quienes no estaban dirigidos [...] no se consideró una ventaja sino un grave inconveniente” (Briggs y Burke, 2002, pp. 175-76). No obstante, esto vendría a ser a la vez su verdadera ventaja, en cuanto que podía constituir un vasto público, que

105 “[...] se llamaba broadcast a la semilla dispersa a voleo, no depositada en surcos ni en filas” (Briggs y Burke, 2002, p. 182).

comenzaría con los radioaficionados y culminaría con la introducción de la radio en el hogar. La conformación de esa ingente audiencia suponía dos cosas: que hubiera productores de programas y que hubiera al mismo tiempo receptores en los hogares. Solo entonces fue posible escribir en términos de tamaño de la audiencia (p. 177), la cual creció, como ocurre con cada nuevo medio, hasta registrar cinco millones y medio de aparatos receptores en uso en Estados Unidos en 1925, cerca de la mitad del total mundial (p. 183).

Por otra parte, la tradición oral también tiene una etapa de reproducción mecánica. Y esta inclusión aquí no es gratuita: por un lado, junto a la reproducción mecánica de la imagen comienza a aflorar una reproducción mecánica del sonido que, como en las culturas premodernas, se imbrican y complementan hasta dar forma a los imponentes sistemas audiovisuales de hoy; y por otro lado, ligada a esa reproducción mecánica, lo que se da en sentido estricto es un iconismo del sonido, en el sentido de que el sonido producido por los aparatos mecánicos es un icono del sonido natural, como representación figurativa del mismo (a diferencia del alfabeto que es una representación abstracta del habla y de la partitura que es una representación abstracta del sonido musical). Así que el sonido es icónico en el sentido más lato, pues un sonido icónico es aquella reproducción del mismo que nos produce una sensación perceptiva igual o cercana a la que nos produciría el sonido natural (Crisell, 1999).

El inicio de la reproducción mecánica oral es el gramófono, una suerte de “magia” que despertó hasta la ira de la Iglesia por considerar que era blasfemo usurpar una prerrogativa divina como era la facultad de hablar. Como se sabe, el gramófono reproduce y amplifica las vibraciones sonoras inscritas en un disco plástico. Con este se puede decir que se inicia el segundo período de modernidad en la música (el primero se inicia con el sistema de notación musical) al poder separar el sonido del momento y el lugar de su producción. Con ello también las producciones musicales pasaron de ser solo productos culturales a ser objetos de consumo de demandantes anónimos. Lo más importante, sin embargo, es que masificó el consumo de música que estaba restringido a quienes tenían la posibilidad de asistir a conciertos o presentaciones en vivo, o a quienes tenían un piano en su casa, para llevarla a regiones remotas y a ser disfrutada en tiempos que dependían del usuario y no ya del productor. Así mismo, abrió la posibilidad del disfrute individual y del enriquecimiento individual y colectivo a través del intercambio de la música y los sonidos de unos lugares y de unos tiempos a otros.

La naturaleza mecánica del gramófono se evidencia en el hecho de que en principio se le llamó “daguerrotipo acústico”, por cuanto podía fijar melodías como la cámara oscura podía fijar imágenes (Briggs y Burke, 2002, p. 202). Su importancia para la difusión de la cultura (que es la expansión de la que existe, no un cambio) se puede medir en el hecho de que Enrico Caruso entre 1901 y 1904, ya había alcanzado el primer millón de discos vendidos (Briggs y Burke, 2002, p. 204) y en que en 1927 se vendieron 27 millones de discos (Briggs y Burke, 2002, p. 205).

Después, el gran aporte a la reproducción mecánica oral ha sido la cinta magnetofónica, la cual libera a los consumidores de la rigidez temporal de la radio, además de permitir seleccionar de manera desestructurada aquellos fragmentos de programación más apetecidos por los usuarios. La digitalización electrónica de la oralidad y el sonido es la más expedita después de la alfabética, pero, como en el caso de la imagen, no modifica la codificación cultural.

La mediatización oral-icónica

Ambas vertientes técnicas habrían de confluir, después de 1927, en el cine sonoro, lo cual lo hizo más complejo y potenció las posibilidades masivas de este último, al superar las limitaciones de quienes no tenían aún competencias de lectura. Se pueden reproducir, ahora por medios mecánicos, tanto la imagen como el movimiento y el sonido y más tarde el color (1939), en una síntesis perfecta de todas las formas de producir la ilusión de realidad, en la cual los procesos de abstracción se hacen cada vez menos necesarios.

La televisión hereda así todas las virtudes icónicas y orales del cine sonoro y elimina las limitaciones espacio-temporales que impone a los espectadores el cine; el aporte sustancial que hace a la ilusión de realidad a través de lo específico televisivo es la toma directa (Eco, 1985, pp. 201-223). Sin embargo, la televisión, siendo técnicamente igual en todas las sociedades modernas, tiene herencias culturales que la hacen distinta, dependiendo de la tradición que la preceda: en las sociedades que poseen una tradición cinematográfica importante la televisión tiende a ser más icónica, es decir, a centrar las narraciones en las imágenes; mientras tanto, en aquellos países en los que solo está precedida de la producción radial (de cuyo sistema de transmisión hace parte), la televisión tarda más en darse su propio estilo icónico y se mantiene por largo tiempo presa de la narración oral hasta que empieza a generar sus propios productos (Fuenzalida, 2001, pp. 73-101).

Vale la pena recordar por qué la base técnica de la televisión es más cercana a la de la radio que a la de la reproducción mecánica:

[La televisión] implica la exploración de una imagen por un rayo de luz en una serie de líneas secuenciales que se mueven de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha. Cada sección de la imagen, a medida que la luz pasa sobre ella, produce señales que se convierten en impulsos eléctricos, fuertes o débiles. Luego los impulsos se amplifican y se transmiten por cables o por el aire mediante ondas radiales que a su vez se reconvierten en señales lumínicas en el mismo orden y con la misma fuerza que en su fuente originaria. Su capacidad para aparecer al ojo humano como imagen completa y en movimiento en una pantalla depende de la retención de la visión (Briggs y Burke, 2002, p. 196-97).

De suerte que la televisión tiene a la vez un componente de reproducción y uno de transmisión, o sea doblemente expansivo; y al mismo tiempo, incorpora, como la radio, la electricidad para producir su ilusión de realidad.

Aunque el primer principio de producción de televisión ya se había elaborado en Alemania en 1884, no fue sino hasta 1929 que se hizo la primera emisión en Inglaterra, mientras que el primer programa propiamente dicho se emitió desde los estudios de la British Broadcasting Corporation [bbc], apenas en 1936. Sin embargo, la época de la masificación efectiva solo vendría después de la Segunda Guerra Mundial, y sobre todo después de 1949, cuando el número de receptores en los hogares pasó de alrededor de 15 millones en 1947 a unos 20 millones en uso en 1952, cubriendo más de la tercera parte de la población de los Estados Unidos (Briggs y Burke, 2002, p. 263).

No obstante todo este acumulado histórico en la producción de semejanza, nos queda todavía el video, el cual, aparte de reducir aún más las barreras espaciotemporales al permitir al usuario escoger la hora y el lugar de la recepción, permite a este convertirse en emisor, en autor de sus propios textos, escogiendo él los objetos de reproducción, los cuales, por serle conocidos, contribuyen a aumentar la ilusión de realidad de las reproducciones icónicas. El video, además, ha devenido en un sustituto del cine, con lo cual no solo libera al espectador de las exigencias de sincronía con la exhibición sino que convierte al cine de una diversión social en un acto de fruición de índole

privada. Pero tanto el video como el magnetófono son una especie de subordinados funcionales del cine y la televisión, el primero, y del disco y la radio, el segundo.

La era de la reproducción técnica audiovisual es, pues, la era de la masificación y de la objetivación por excelencia de la comunicación masiva y de los productos culturales que se intercambian. Por otra parte, es la época del realismo como patrón de representación de la cultura mediática.¹⁰⁶

Con este recorrido se intenta demostrar que lo que llamamos cultura mediática hace parte de una tradición bastante fuerte como es la tradición oral-icónica, la cual se halla reforzada en los países latinoamericanos, y especialmente en el nuestro, por la precariedad de los procesos de alfabetización y escolarización a través de los cuales circula la cultura letrada. En Colombia, por lo demás, estos procesos de alfabetización y escolarización se puede decir que no preexisten como hecho generalizado a la irrupción de los medios masivos audiovisuales en la vida cultural, sino que empiezan a desarrollarse de manera simultánea con estos en una competencia francamente desigual, puesto que las competencias culturales heredadas por la población están más del lado de los códigos oral-icónicos de los medios que de los códigos letrados de la alfabetización y la escolarización, además de que es más fácil intentar integrar el territorio con infraestructura mediática que con cobertura educativa formal.

La secularización de la cultura popular: la cultura massmediática

Teoría de la modernidad o de la masificación

Siguiendo con la idea de hablar en términos descriptivos abstractos y no valorativos, es difícil referirse a lo masivo sin caer, por un lado, en la condena anticipada de la masa, considerándola como un conglomerado amorfo y maleable; y por otro, en las exageraciones épicas sobre las implicaciones intrínsecamente democratizantes de la masificación, eludiendo la crítica de su estatus sociológico. Aunque solo sea como ubicación contextual, hay que establecer las características de la sociedad de masas.

106 Para una descripción más detallada del desarrollo de los medios audiovisuales, véase Williams, 1992, Vol. 2; Briggs y Burke, 2002; Albert y Tudesq, 2001.

La sociedad de masas deviene en lo opuesto y en la superación de la sociedad estamental. Mientras en esta última los individuos nacen predestinados por su condición social, étnica, religiosa o regional a ser lo que nacieron siendo, en la sociedad de masas existe, al menos en teoría, la posibilidad de la movilidad y el ascenso social. Una descripción sintética de sus características, entre muchas otras, puede ser la que propone Gellner (1993, p. 347):

He aquí el perfil general de una sociedad moderna: alfabetizada, móvil, formalmente igual con desigualdades que solo son fluidas, continuas y, por decirlo así, atomizadas, y dotada de una cultura compartida, homogénea, transmitida por la alfabetización e inculcada por la escuela.¹⁰⁷

No parece que haya mucho que agregar, excepto que, si se entiende de esta manera la masificación, para que sea democrática, igualitarista y facilite la movilidad, requiere la alfabetización y la escolarización de igual calidad para todos los estamentos sociales y dirigida por intelectuales letrados. Porqué debe ser masiva la alfabetización se justifica por la comparación con la sociedad estamental:

No podría ser más claro el contraste con la sociedad tradicional, en la que la escritura era un logro minoritario y especializado y en la que era norma la jerarquía estable más que la movilidad, y en la que la cultura era especializada y discontinua, y transmitida en el conjunto por los grupos sociales locales, antes que por instituciones educativas especializadas y centralizadas (Gellner, 1993, p. 347).

La principal diferencia, sin embargo, radica en que la sociedad de masas es una sociedad en la que el sujeto es el individuo y no la etnia, ni la comunidad religiosa, ni la casta, ni el feudo, ni la familia. Por eso, decir que “la masa” es un agregado de individuos, homogéneos en algún sentido, pero que no tienen conciencia de sus intereses colectivos (Eco, 2001, p. 55), no es necesariamente una visión elitista o aristocratizante sino un reconocimiento de las condiciones de relativa igualdad en que una sociedad moderna coloca a todos los individuos nacidos en ella. El problema es

107 Para otras descripciones: Ortiz (2001, p. 71); Shils (1992, pp. 144-176). Sobre la sociedad estamental, el estudio completo de Elias (1996, 403 p.).

qué tan bien distribuidas están esas oportunidades entre todos los miembros de la sociedad.

Es necesario, sin embargo, poner de presente las condiciones históricas en que emerge la sociedad de masas, pues esta no es un producto de los medios masivos de comunicación como ingenuamente podría pensarse. De paso, hay que aclarar una apreciación en apariencia neutral, la de Eco (2001, p. 60), cuando afirma que “la cultura de masas no es típica de un régimen capitalista. Nace en una sociedad en la que la masa de ciudadanos participa con igualdad de derechos en la vida pública, en el consumo, en el disfrute de las comunicaciones: nace inevitablemente en cualquier sociedad de tipo industrial”. En realidad casi toda la afirmación se puede aceptar, excepto porque en la última parte ignora que, de acuerdo con un análisis histórico, el industrialismo es una consecuencia del capitalismo y no al contrario, y que solo hay sociedades industriales allí donde se ha impuesto el capitalismo como modo de producción, o en sustitución de este, algún tipo de socialismo, producto a la vez del capitalismo industrial. Es posible suscribir la parte que habla del lado progresista del capitalismo industrial y de las bondades innegables de su desarrollo, pues se sufre más por el atraso que por el desarrollo pleno de las relaciones capitalistas. La manera como se ha dado este proceso de formación de la sociedad de masas gracias al capitalismo industrial merece, por tanto, una breve explicación.

Siguiendo a Habermas (1998, pp. 402-423), la sociedad moderna habría sido el producto de tres revoluciones: la Revolución Francesa, la Revolución Industrial y la Revolución Educativa. Haciendo la misma interpretación en términos más abstractos, se diría que el acceso a la modernidad plena requiere de la realización de cinco grandes revoluciones, a saber: a) una revolución técnico-económica, para utilizar el término de Castells (1999, pp. 87-92),¹⁰⁸ tipificada por la Revolución Industrial inglesa; b) una revolución política, caracterizada por la democratización, ejemplo típico de ello es la Revolución Francesa; c) una revolución educativa (que no es una revolución cultural), caracterizada por la escolarización ilustrada masiva, tipificada en la experiencia alemana de mediados del siglo xix. A estas se agregarían, aunque en el decurso histórico no son las últimas, d) una revolución demográfica, caracterizada por el aumento sostenido de la población; y e) una revolución urbana, tipificada en el surgimiento de las grandes ciudades Europeas.

108 Castells diferencia claramente el sistema técnico-económico, caracterizado por el tipo de medios de producción disponibles y la organización técnica del trabajo, por un lado, y el sistema socio-económico, el modo de producción, por otro. Aquí se da por sentado que la revolución industrial, como sistema técnico-económico se da dentro del modo de producción capitalista ya existente.

La revolución técnico-económica

La revolución industrial es uno de los grandes hitos de la modernidad. No solo es el paso de la producción en la que predomina el trabajo manual al trabajo mediado por la máquina, sino la posibilidad de hacer trabajar de forma simultánea varias herramientas en vez de una sola (Marx, 1977, cap. 13).¹⁰⁹ La diferencia básica entre la máquina y la herramienta es que la primera tiene automovimiento y por tanto tiene que poseer una fuente interna de energía. Además, la máquina es un invento humano en absoluto, lo que significa para el hombre la posibilidad de actuar sobre la naturaleza, de acomodarla a sus designios. Con ella el hombre deviene en creador, en la medida en que puede exigir a la naturaleza más de lo que ella está dispuesta a entregarle de manera voluntaria. Por ello, la mecanización paulatina de todos los procesos de producción, la industrialización, genera nuevos fenómenos sociales que habrían de dar forma a la sociedad moderna. Es de resaltar la ampliación de la producción, la mayor disponibilidad de bienes y el aumento de los consumidores, gracias a la incorporación como consumidores de todos los sectores antes excluidos por no poseer ingresos monetarios, como los campesinos y los trabajadores artesanos y agrícolas, ahora asalariados.

Uno de los grandes desencadenamientos producidos por esta revolución, específicamente por la máquina a vapor, es lo que se podría llamar la integración nacional. Gracias a la máquina a vapor y al ferrocarril las naciones establecen grandes redes ferroviarias que conectan todas las regiones y ciudades con el centro. Esto facilita e incrementa los intercambios comerciales, pero también el control político y militar del territorio y la población. Junto con los ferrocarriles, el sistema de correos y en especial las telecomunicaciones, facilitan el intercambio de mensajes, lo que incide en una mayor conciencia de pertenencia a un mismo territorio, a un mismo Estado y a un mismo sistema simbólico, es decir, a una mayor identidad nacional: “Las revoluciones decimonónicas en el campo del transporte y las comunicaciones tipificadas por el ferrocarril y el telégrafo reafirmaron y normalizaron los vínculos entre la autoridad central y los puestos avanzados más remotos” (Hobsbawm, 1976, p. 90). Los ferrocarriles han consolidado los Estados-nación y el mercado interno durante los siglos xix y xx en los países centrales del capitalismo y en ello estriba parte de su éxito. Según Cipollo (2000, p. 86), en 1850 había en el mundo 24 000 millas de ferrocarriles; en 1900, 490 000 millas; y en 1950, 770 000 millas. Pero junto a ellos es necesario resaltar el

109 Véase ese capítulo para una descripción del trabajo industrial.

papel de las telecomunicaciones en la integración nacional, de las que ya hablamos a propósito del mercado cultural.

La revolución política democrática

El otro hito fundamental de la modernidad, ya en el terreno político, lo constituyen las revoluciones políticas necesarias para refundar el Estado y la sociedad y cuyo prototipo, pero no la única, es la Revolución Francesa, pues hay otras revoluciones de independencia, anticoloniales, democrático-populares, etc. Concebida como la superación del absolutismo, con ella se da un paso fundamental hacia la modernidad en tanto que los miembros de una nación dejan de ser súbditos del rey para pasar a ser ciudadanos del Estado. Las implicaciones de este hecho son inconmensurables. Por un lado, se da un proceso de abstracción del Estado (Le Goff, 1995, p. 169), en el sentido de que ya no se halla personificado en un sujeto con nombre propio y derechos hereditarios, sino que se convierte en una institución, por tanto, no apropiable en absoluto por ningún individuo sino compartida por los ciudadanos. Por otro lado, el súbdito es un sujeto cuyo único derecho es la obediencia. El ciudadano es, en cambio, un sujeto con derechos políticos, es decir, facultado para intervenir en las decisiones del poder por el solo hecho de hacer parte de la nación, pero también con deberes como el de participar en el ejército de la nación, para defenderla de los posibles agresores, como fue establecido en Francia por Napoleón, quien movilizó a sus tropas con la consigna nacionalista y no en nombre del rey o el emperador.

Así las cosas, el hombre se vuelve constructor de su destino, puede hacer uso de su libre albedrío sujeto a normas que él mismo ha ayudado a concebir o por lo menos a aprobar. De este paso del súbdito al ciudadano se desprenden logros como los derechos del hombre (hoy, derechos humanos) y la democracia, entendida como democracia política. Esta cultura se materializa en el derecho al sufragio, el cual, con todos los avatares que ha sufrido y las limitaciones que le han sido impuestas una y otra vez, es un punto de partida necesario, aunque no suficiente, en la igualdad de oportunidades.

Las luchas contra el absolutismo fortalecieron siempre el nacionalismo, es decir, la creencia, aunque mítica (Morin, 1992), en la identidad nacional como una condición natural, preestablecida, pero que contribuyó siempre a la legitimación del Estado.¹¹⁰

110 El nacionalismo se define como “la ideología de la nación, de su formación y de su integración” (Pinto, 1972).

Además, la conciencia del ciudadano de ser dueño de su destino fortaleció tendencias secularizantes que permitieron distanciar la religión (o mejor, la Iglesia) de la regulación de la vida pública. Por último, el liberalismo, que se funda en la naturaleza individual como constitutiva del cuerpo social, establece los límites entre lo público y lo privado y define las funciones del Estado que garantizan el desarrollo de la iniciativa individual.

La revolución educativa

Esta consiste en el proceso de alfabetización y de escolarización masiva de la población, ya no solo de la élite, ni de los hombres, ni de los ricos, ni de los blancos, sino también de las mujeres, de los negros, de los indígenas y, sobre todo, de los más pobres. Sobre cómo esta es la base de la adquisición de la cultura nacional, ya se ha hecho suficiente énfasis en su proceso. Aquí, sin embargo, todavía cabe anotar que en la base del proceso de modernización, masificación y nacionalización de la cultura, no aparecen necesariamente los medios masivos de comunicación, pues el prototipo de esta clase de revolución escolar lo constituye la experiencia alemana, cuya alfabetización total se habría logrado hacia 1850, cuando con dificultad se podía pensar en medios audiovisuales y electrónicos. De hecho, en 1722, “antes que ningún otro país, Prusia implantó la enseñanza obligatoria, que obligaba a cada comunidad a tener y mantener su propia escuela” (Schwanitz, 2002, p. 141).¹¹¹

La revolución demográfica

Una revolución tiene que implicar un cambio en algún sentido. Desde el punto de vista demográfico, en la modernidad se experimentan tres transformaciones importantes en buena parte debidas a la revolución industrial.

El primero y uno de los fenómenos más característicos de la vida moderna es el aumento de la población, el cual es facilitado por una mayor abundancia de bienes y servicios disponibles y el aumento de los ingresos, los cuales permiten mejorar las condiciones higiénicas, la reducción de la mortalidad infantil, la incorporación de las diversiones dentro del consumo, gracias a la industrialización, es decir, a la posibilidad

111 Schwanitz (2002, p. 162). El ministro de educación y cultura, Wilhelm Von Humboldt “[...] creó en 1810 el modelo de escuela primaria y del ‘gimnasio’ (instituto de enseñanza media). En 1810 fundó la Universidad de Berlín en la que el profesor en vez de enseñar debía investigar libremente con sus alumnos”.

de producir más y de tener más acceso a lo producido por el incremento del intercambio comercial. No hay más mercado si no hay más población. Así, la población mundial pasó de aproximadamente 750 millones en 1750, a 1 200 millones en 1850 y casi a 2 500 millones en 1950. En Europa, sin Rusia, pasó en los mismos años de 120 a 210 y luego a 392 millones, respectivamente. En América pasó de 15 a 60 y luego a 328 millones en los años considerados (Cipollo, 2000, p. 219); hay que advertir que la población apenas sí registra crecimiento en los 10 000 años anteriores a 1750.

La revolución urbana

Fuera del cambio numérico, hay una redistribución de la población desde el punto de vista de las ocupaciones o de las actividades económicas que favorece de manera amplia a las actividades industriales y de servicios en detrimento de la población ocupada en la agricultura. Para citar casos de países emblemáticos de los que se tiene algún dato, se puede señalar que en Inglaterra el porcentaje de población ocupada en la agricultura pasó del 65 % en 1750 al 22 % en 1850, luego al 9 % en 1900 y finalmente al 5 % en 1950. En Francia, que entre los europeos es uno de los de mayor arraigo campesino, los saltos fueron del 76 % al 52 %, luego al 42 % y por último al 30 % durante los mismos años. En Estados Unidos las cifras fueron del 65 % en 1850, 38 % en 1900 y 13 % en 1950 (Cipollo, 2000, cap. 1). Ello trae como consecuencia el predominio de la vida urbana.

El fenómeno determinante es entonces que la urbanización, el crecimiento de las ciudades, la consolidación de las grandes urbes (Stone, 1981, pp. 5-77), implica una nueva territorialidad y la convivencia basada en esta y no ya en nexos étnicos, lingüísticos u otros de tipo primordial. Aquí la convivencia se establece por los nexos territoriales (la misma ciudad) y por los nuevos símbolos y valores compartidos que ya son los de la vida urbana. Es un paso más en la homogeneización y hacia la igualdad (Berman, 1991, pp. 236-240). En efecto, aparte de las explicaciones económicas, con la urbanización se implanta una nueva forma de vida que podemos llamar con acierto vida urbana, cuyas características esenciales son tres: primero, predominio de las actividades industriales y de servicios y pérdida de la importancia económica del sector primario de la economía (agropecuario y extractivo); en segundo lugar, una gran división y diversificación del trabajo, por lo que las relaciones entre las personas se hacen abstractas, impersonales y funcionales y, por consiguiente, se tienen que basar en la confianza cívica y no en el nexo emocional de la cercanía o el parentesco; y por último, hay una separación nítida entre lo público y lo privado, por lo que la convivencia

exige el reconocimiento o la aplicación forzosa de las leyes y de la autoridad establecida de forma legítima (Schmidt-Relembert, 1976, pp. 133-184). Esta complejidad, diversidad y, a la vez, uniformidad de la vida urbana hacen de ella una condición casi ineludible de la masificación.

Todo este relato, que parece ascendente, es solo una reconstrucción en abstracto de un proceso mucho más irregular y, sobre todo, con muchos tropiezos, pues a menudo los Estados-nación se desmembraron una y otra vez, la lengua nacional no pasó de ser un instrumento administrativo y, además, incluso Francia hubo de volver a una suerte de absolutismo bajo Luis Napoleón para consolidar el Estado-nación, la industrialización y el mercado interno. Aun así, en líneas gruesas, este es un esquema explicativo para entrar en la discusión sobre la masificación.

La masificación como resultado de la modernización

En efecto, de todo este proceso de desarrollo de la modernidad en Occidente ha surgido un tipo de hombre llamado individuo-masa, quien tiene, por lo menos en los países más exitosos desde el punto de vista de la modernización, características tales como:

El individuo productor

A diferencia de las relaciones premodernas, en las cuales solo existen los feudos, las familias o la gleba, es decir, entidades en las cuales se subsume al individuo, en la era industrial el productor es un individuo, ya sea que aparezca como capitalista en cualquiera de sus modalidades, como productor mercantil o como proletario, es decir, como sujeto individual con una mercancía intercambiable en el mercado llamada fuerza de trabajo. Es el individuo doblemente libre de que hablara Marx: libre de medios de producción y libre de la dependencia personal (Hobsbawm, 1976, pp. 81-82).

El individuo consumidor

Lo que hace diferente la modernidad a partir de la era industrial es que los individuos, hombres, mujeres, niños, jóvenes, se incorporan a la vida económica en calidad de consumidores, esto es, como sujetos con capacidad de demandar los bienes y servicios producidos a gran escala por la industria, capacidad que nace de su

incorporación a la producción y a las relaciones mercantiles en las cuales adquieren ingresos monetarios. Este individuo consumidor, que ya proviene de diferentes condiciones sociales y culturales, se convierte en un elemento clave del funcionamiento del sistema económico y, por tanto, en centro de atención de la estructura económica y política.

El individuo ciudadano

Como quiera que el individuo esté en capacidad de influir en la vida económica y social gracias a su condición de productor y consumidor de bienes y servicios, el individuo deviene en sujeto político, es decir, en factor determinante de la dirección que ha de tomar el cuerpo social organizado en forma de Estado. En ello se basa el auge del liberalismo y conquistas como la del sufragio universal, los derechos humanos y la democracia representativa.

El individuo urbano

Ante la posibilidad de confundirlo con el individuo ciudadano, debemos aclarar que estamos hablando del individuo citadino por oposición al campesino. El individuo citadino se caracteriza por el anonimato dentro de la ciudad, y porque su existencia para otros solo es funcional, es decir, existe en cuanto productor, consumidor, elector y no por los lazos de sangre, lengua o raza, pues su lenguaje en la ciudad tiene que ser aquel normalizado, oficial, en una palabra, nacional. También es diferente del sujeto vecino, que es una categoría propia de los habitantes de las ciudades o villas sometidas a la protección de un noble y en la cual el vecino tiene una connotación de casta o vasallaje, pues es parte de un grupo estamental o corporativo, está adscrito a la ciudad, y no es libre de trasladarse puesto que corre el riesgo de convertirse en extraño y de perder sus derechos civiles. Además, tiene que ser personalmente reconocido por los vecinos (Guerra, 1999, p. 40).

El individuo sujeto cultural

El sujeto cultural se constituye pues como el lugar donde se anudan diferentes tradiciones culturales. El individuo tiene así influencias étnicas, religiosas, de clase, de género, de edad; pero, además, dependiendo de las circunstancias propias de cada

sociedad nacional, accede a más o menos elementos de la cultura letrada, a través de la escritura nacional, la imprenta y la escuela. Entre este conglomerado de individuos más o menos homogeneizados se erige un nuevo tipo de cultura que podemos llamar cultura de masas, la cual urbaniza la tradición folclórica y al mismo tiempo vulgariza la tradición letrada.

Hasta aquí tenemos un cuadro de acceso a la modernidad simplificado que culmina con la masificación como forma de existencia de la sociedad moderna: una sociedad compuesta por individuos-masa, a la que se llega a través de tres momentos: la unificación nacional absolutista en torno a una religión y una lengua, la urbanización producida por la industrialización, y la homogeneización a través de la escuela y la tradición escrita. Después vendría el auge de los medios masivos, sobre todo de los audiovisuales.

Si el primer paso hacia la homogeneización es la cultura nacional entonces la masificación empieza en la pertenencia a la nación. Pero de la cultura nacional a la de masas hay todavía un trayecto y un proceso hasta cierto punto inverso. Si lo nuevo de la cultura nacional es la universalización de lo popular, con la cultura de masas ocurre lo contrario, esto es, la popularización de la cultura culta.

Pero la cultura de masas no es sustituta, sucedánea o lo que sea de la cultura nacional en cuanto cultura culta:

La cultura de masas no ha ocupado en realidad el puesto de una supuesta cultura superior; se ha difundido simplemente entre masas enormes que antes no tenían acceso al beneficio de la cultura [sic]. El exceso de información sobre el presente en menoscabo de la consciencia histórica, es recibido por una parte de la humanidad que antes no recibía información ninguna sobre el presente (y era, por tanto, mantenida al margen de cualquier inserción responsable en la vida asociada) y no poseía otros conocimientos históricos que anquilosadas [sic] nociones sobre mitologías tradicionales (Eco, 2001, p. 61).

Es, pues, esta una cultura distinta de las anteriores, para un público distinto, surgido del proceso antes descrito de masificación.

Hay que recordar que la masificación implica la urbanización, o sea el proceso de emigración del campo a la ciudad, y el predominio de esta sobre el primero, pues la industrialización exige concentración de la producción en grandes unidades y, por tanto, concentración de la mano de obra y, con ella, concentración del mercado de consumo. Este desplazamiento es muy importante por cuanto, a la vez, implica disminución de los tiempos de circulación del capital y de las mercancías y disminución del tiempo transcurrido entre el momento de la producción, cuando se genera la plusvalía, y el momento del consumo, cuando ella se realiza. Y si la realización de la plusvalía generada en el primer eslabón de la cadena productiva se lleva a cabo más rápido, la valorización del capital se acelera en la misma proporción. Ello explica por qué la proporción del capital circulante respecto al capital fijo va aumentando de forma paulatina en las ciudades, concentrando las actividades de servicios, de educación, de salud, de recreación y, además, de ofertas culturales para la masa. De ahí que la cultura de masas sea ante todo un fenómeno urbano.

La cultura de masas, sin embargo, no rompe con toda tradición cultural que le precede. Las fuentes de las que se nutre son precisamente esas mismas tradiciones, además de sus creaciones propias. Veamos:

La primera fuente de la cultura de masas es la tradición popular folclórica. Ya se vio cómo los relatos populares adquieren forma escrita y pasan, por este medio, a ser parte de las culturas nacionales y de la cultura universal. Es decir, la primera masificación es el paso del relato oral al relato escrito en el marco de las culturas nacionales. Pero con el advenimiento de los medios audiovisuales lo que se hace es espectacularizar tanto la cultura popular como la cultura letrada, compartiendo una tradición con el circo, el teatro y la ópera. Lo que se hace es urbanizar las tradiciones subyacentes como el carnaval, que pasa a ser una fiesta urbana organizada de manera menos espontánea, por personas con cierto grado de especialización y que ejecutan rituales y diversas puestas en escena, para receptores no especializados y no necesariamente identificados que lo disfrutaban ya fuera de sus contextos rituales o sagrados, es decir, más con propósitos de entretenimiento y menos con pretensiones moralizantes o de reafirmación de la convivencia. Lo mismo ocurre con la urbanización de la música folclórica, la poesía popular, la artesanía, la comida tradicional y un largo etcétera, casos en los cuales el producto cultural pierde su valor original cultural y empieza a adquirir valor exhibitivo; es algo para mostrar y para ver, no necesariamente para interiorizar; se convierte en “tiempo-fuera de la cultura”, entendido “como el aspecto de la semiosis que se puede designar como una práctica social separada, que los agentes sociales como tales pueden identificar” (Jensen, 1997, p. 99). No es un acto compartido

en el que todos son productores y consumidores competentes por naturaleza, sino un acto en el que los productores son ya especializados y los consumidores son una masa de usuarios. Esta separación es compatible con las demás características que la diferencian del “tiempo-dentro de la cultura”: ya no es una práctica social sino una práctica estética; no hace parte de lo ordinario sino de lo extraordinario; y al no ser ya un recurso sino una exposición (exhibición), no se erige en una acción sino que se reduce solo a representación (Jensen, 1997, p. 99).

La segunda fuente de la cultura de masas es la cultura culta letrada y universal. Aquí radica su lado democratizante, pues es la manera como llegan a las masas no letradas los productos de la tradición literaria, filosófica y científica sin pasar por el tamiz de la alfabetización y por eso es el recurso preferido de los Estados menos desarrollados y las sociedades menos alfabetizadas para presuntamente culturizar a la población, al tiempo que sirve de pretexto a los populistas para afincar la defensa de la cultura y los medios de masas contra la necesidad de la escolarización. Pero para que esos productos lleguen a todo el público es necesario realizar una operación de transformación de los códigos, convirtiendo los productos letrados como la literatura, en relatos audiovisuales, ya sea como teatro o, en lo posible, como cine, televisión o relatos radiales, para no hablar de tiras cómicas y otros recursos impresos; los productos de la literatura tienden a ser conocidos como filmes, series de televisión, radionovelas u obras de teatro. Así mismo, el discurso filosófico y científico, cuando se masifica, se hace convirtiendo los discursos argumentativos en relatos y las ideas abstractas en personajes y acciones, ya sea a través de documentales o de dramatizados, cambiando la exposición de la teoría, por ejemplo, por la dramatización de la biografía del científico, o los resultados de la investigación por la puesta en escena de experimentos. Es decir, el contenido de la tradición letrada es traducido a relatos orales e icónicos, en otras palabras, a relatos populares.

Pero la cultura de masas crea, además, su propia tradición a través de productos propios de la vida urbana como los deportes. No es por casualidad que la mayoría de los clubes de fútbol en las ciudades que tienen mayor tradición urbana como las de Inglaterra y Europa, o los de Argentina y Brasil, estén cercanos a los 100 años de existencia, lo que significa que nacieron entre finales del siglo xix y principios del siglo xx. Los deportes son espectáculos masivos de la cultura urbana y en ellos aparecen las estrellas, los nuevos héroes, los nuevos personajes a imitar, un nuevo modelo de éxito y de realización personal. También nacen en la ciudad los actores de teatro y los cantantes populares, nuevos héroes y modelos de éxito a quienes la masa desea emular. Y finalmente podemos mencionar a las estrellas de cine que vienen a ser el emblema

del star system de toda la industria cultural del siglo xx, para no hablar del Rock que en los últimos 60 años ha marcado la emergencia de la juventud como sector social independiente, expresando el hastío de la vida urbana y el consumo, pero también la incorporación de los jóvenes al consumo y a la política. En una palabra, la cultura de masas es una cultura nacida de la experiencia de la urbanización: de la urbanización de la tradición popular; de la criollización y vulgarización en forma de relatos orales e icónicos de la tradición letrada; y por último, de la creación ex novo, producto de la urbanización, de una nueva tradición popular urbana, dominada por el espectáculo y el entretenimiento, asociado al tiempo libre.

Todas estas fuentes, sin embargo, tienen algo en común: aparte de sus contenidos (héroes tradicionales, mitos folclóricos, héroes urbanos del deporte y la farándula, tradición literaria o creación científica y filosófica) todos se convierten en relatos orales e icónicos. De ahí la prevención infundada de que la cultura de masas es la degradación de la cultura culta o la pretensión optimista y también infundada de que con la masificación se borran las fronteras entre las culturas. La cultura de masas es vulgarización (como divulgación o popularización) de los contenidos de la cultura culta en contextos distintos a los de su producción y validación. Esto significa que es un producto distinto, es una cultura que, al tener como códigos de transmisión y conservación la oralidad y la iconicidad y como narrativa predominante el relato, deviene en la nueva cultura popular, cultura popular típicamente moderna, la cual se diferencia de la anterior por lo menos en dos puntos: tiene alcance masivo, nacional y hasta transnacional, por un lado; y por otro, suele ser producida por especialistas para legos (en la producción), condición esta que nace de su carácter mediado por instrumentación técnica.¹¹²

Esta es, a nuestro juicio, una versión no valorativa (ni negativa ni positiva, ni épica ni apocalíptica) de la cultura de masas como nueva cultura popular urbana dadas las características de sus códigos, la cual, pese a los pronósticos constantes de su muerte (Castells, 1999, cap. 5), sigue existiendo y sigue siendo demandada de forma mayoritaria en las sociedades modernas, gracias a dos factores bien explicados por Neuman: uno psicológico, relacionado con la inercia de las audiencias masivas (que podríamos llamar competencias) (1995, cap. 4); y otro económico, impuesto por la necesidad que tiene la industria de mantener economías de escala que hagan rentable la inversión (1995, cap. 6).

112 Queda abierta la discusión sobre el carácter “híbrido” de la cultura de masas. Si un híbrido se caracteriza por no tener descendencia fértil, significa que en la cultura de masas cada generación debe recurrir de nuevo, para cada producción, a las fuentes primigenias: la cultura letrada y las tradiciones populares; por tanto, no tendría tradición propia en sentido estricto. Si no es así, lo que queda en discusión es el propio concepto de hibridación.

Ya se habrá podido notar, por último, que el proceso de modernización de la cultura oral-icónica consiste en principio, por un lado, en su mediatización desde el punto de vista técnico, y por otro lado, en su masificación, no solo como expansión social sino porque esta se facilita por la conversión de tradiciones populares en productos alfabéticos y por la conversión de tradiciones alfabéticas en productos oral-icónicos y narrativos. Esta conversión técnico-semiótica es la que permite hablar de una cultura mediatizada y masiva, por lo que consideramos apropiado el nombre de massmediática, que viene a ser una continuidad con la cultura masiva, y con la cultura popular. En tanto es cultura popular, deviene o se mantiene entonces como cultura subordinada.

10. Colombia y la modernización de la tradición oral-icónica

La modernización de la cultura popular en Colombia tiene, como hemos sostenido en general, dos caras: una de tecnificación y otra de secularización. La primera corresponde a su reproducción industrial y manufacturera, con las características técnicas que hemos atribuido a estas, como producción mecanizada y como producción artesanal con división técnica del trabajo, respectivamente; la segunda cara corresponde a la masificación, una suerte de estandarización para un público nacional; por último, la modernización incluye algún nivel de organización empresarial, como negocio.

Aquí trataremos de mostrar que la modernización de la cultura popular o tradición oral-icónica tiene las mismas dos vertientes de toda modernización (tecnificación y secularización),

pero además tiene otra vertiente que la convierte en lo que por convención llamamos arte.

La modernización icónica como arte

A la modernidad le debemos la escisión de la vida social en esferas separadas e independientes: la ciencia, la moralidad y el arte. El arte es una suerte de liberación de los objetos en dos sentidos: primero, desde el punto de vista comunicativo, el texto se libera de su función referencial, pues la estructura del texto estético consiste precisamente en que el significado es el propio significante; segundo, desde el punto de vista social, los objetos se liberan de su función utilitaria, es decir, su única función es ser bellos.

El arte es, por tanto, una manera de codificar y una manera de valorar ciertas producciones culturales, lo que significa que tiene, por decirlo así, una gramática propia y una existencia social funcional propia, con independencia de los países, las regiones, etc. En estos términos, hablar de arte Colombiano no es muy apropiado, pues el arte —como la física, como la lingüística o como la epistemología—, no es Colombiano ni de ningún país, sino una gramática dentro de la que se inscriben determinadas producciones simbólicas. Así que lo más apropiado es hablar del arte en Colombia e incluso, como lo sugiere Gil (2002, p. 9), de “manifestaciones artísticas en el territorio Colombiano”.

Desde hace más de 12 000 años, los grupos ancestrales asentados en lo que hoy es Colombia,

Emplearon la pintura para funciones presumiblemente rituales, aplicada en rocas [...] En estos murales pictográficos, en los que predomina el pigmento rojo, se encuentran improntas de manos, representaciones de animales [...], figuras geométricas [...] e ideogramas variados, así como escenas de cacería y danza (Londoño, 2005, p. 11).

Gil (2002) habla de un período aborígen en el arte colombino y se refiere a tres manifestaciones: alfarería y cerámica, escultura y orfebrería. Desde el punto de vista social, la primera tiene funciones utilitarias extra artísticas, pues se trata de vasijas u otros objetos de uso cotidiano. En cambio, la escultura y la orfebrería funcionan como

objetos de valor cultural y, por tanto, con funciones de reproducción simbólica. En cuanto tales, son expresiones estéticas, más que técnicas; pero en cuanto siguen siendo funcionales no serían en rigor arte. La única razón por la que empiezan a considerarse arte es porque son extraídas de su lugar de origen y despojadas de su valor cultural para darles un valor exhibitivo (piezas de museo), en términos de Benjamin; es decir, se las desfuncionaliza y se las asimila al concepto moderno y burgués de arte.

La conquista del territorio Colombiano por los españoles se produjo, como es sabido, en pleno furor de la Reforma y, por supuesto, de la Contrarreforma. El Concilio de Trento, en 1463, había dictaminado las formas de uso adecuado de las sagradas imágenes. Este sería el sello de las primeras pinturas llegadas a Colombia, empezando por El Cristo de la Conquista traído por el propio Jiménez de Quesada a la fundación de Santa Fe (1538) y considerado la primera pintura occidental conocida en tierras Colombianas. Según Londoño (2005, p. 19), su “canon anatómico se aparta de las proporciones clásicas con el propósito de impresionar al observador con el dolor del martirio”, como correspondía a una pintura destinada al servicio de la nueva fe. En palabras de Gil T. (2002, p. 40), “el arte occidental que comenzó a llegar al país acompañando a frailes y encomenderos era, pues, más medieval que renaciente y más popular que culto”, entendiendo por popular más explícito y descarnado en la exhibición del sufrimiento, como en el Cristo crucificado.

Las fuentes de las que se nutre la pintura colonial son, primero, los pintores viajeros, procedentes de Europa, luego, los grabados provenientes de Holanda y Sevilla (Baltasar de Figueroa tenía en su taller 1 800 grabados, según el testamento) y los libros religiosos ilustrados. Se acepta que el primer pintor conocido en la Nueva Granada fue Alonso de Narváez, fallecido en 1588, procedente de Sevilla e instalado en Tunja y quien en 1555 pintó la venerada imagen de La Virgen de Chiquinquirá, muchas veces reproducida, de gran valor piadoso pero como pintura “bastante elemental” (Gil T., 2002, p. 58).

Aunque los primeros pintores se establecieron en Tunja, los que han trascendido por su volumen de producción son los de los talleres establecidos en Santa Fe: el de los Figueroa y el de Acero de la Cruz (Londoño, 2005, p. 32). Del taller de los Figueroa se reconocen 15 cuadros pertenecientes a Baltasar “el viejo”. En cuanto a la técnica “Baltasar no dominó la anatomía ni la perspectiva y su expresión mantiene un tono ingenuo y una inspiración directa en imágenes europeas de género” (Londoño, 2005, p. 33). Otras 71 se reconocen a su hijo Gaspar, casi en su totalidad de motivos religiosos y la mayoría dedicados a la Virgen: “Sus escenas religiosas tienen un mayor

grado de naturalismo y menor artificialidad; emplea más ampliamente el claroscuro y las figuras y ropajes resultan menos estáticas que las de su antecesor” (Londoño, 2005, p. 33). Por último, se reconocen 144 obras a su nieto Vargas de Figueroa, quien “supera en calidad a sus antecesores, particularmente en cuanto a técnica, realismo anatómico, variedad de repertorio y sentimiento expresivo” (Londoño, 2005, p. 33).

Antonio Acero de la Cruz es considerado el primer pintor santafereño, aunque ha sido mal juzgado desde cánones del siglo xx, pues este artista “muestra una forma de componer todavía medieval, con elementos y técnicas ya renacentistas” (Londoño, 2005, p. 60). Como exaltación del poder, las pinturas del siglo xviii “[...] están hechas para demostrar la importancia del personaje e imponer su condición fría y ajena a los subordinados” lo que trae también aparejadas algunas mejoras técnicas: “La notable calidad artesanal de las pinturas se manifiesta en las minuciosas filigranas, en los bordados y en los detalles anatómicos de manos y rostros” (Londoño, 2005, p. 48). Esta costumbre se extiende como imitación a ciertas personalidades de renombre en diferentes regiones del país.

La tendencia popular en el arte colonial se dedica a la producción de imágenes piadosas de pequeño tamaño para el uso doméstico más que para los templos. Se trata de imitaciones de las imágenes religiosas más socorridas como el Crucificado, la Virgen y los santos patronos. Según Gil T., sus autores son anónimos y poco duchos en las habilidades del oficio y, por tanto, las imágenes resultan ingenuas y “primitivas”. Lo destacable es que se aparecen hasta hoy al margen de fechas y movimientos, pues sus autores y consumidores no están al tanto de los cambios de tendencias (Gil T., 2002, pp. 55-56).

Héroes, identidad y academia, son las características que le atribuye Londoño a la pintura del período que hace coincidir con el siglo xix. Para Gil T., la pintura de la época no da una impresión de la persona sino del personaje, “en forma plana y simple que denota el ascenso a categoría oficial de la actitud popular” (Gil T., 2002, p. 90). Incluso considera que lo que se había aprendido sobre cómo imitar la naturaleza se había olvidado. Define el estilo como simple iconográfico, que pretende dar cuenta testimonial de la época pero sin los recursos que la academia habría podido dar.

El pintor de caballete que impuso el modelo de retrato del héroe fue Pedro José Figueroa, retratista oficial tanto de Morillo como de Bolívar, modelo continuado luego durante el siglo por sus hijos, y cuyas características básicas eran: “colores que destacan el rostro (trajes rojos y negros preferiblemente) sobre fondos oscuros, poses

y facciones repetidas de memoria [...] interés por los rasgos faciales y tratamiento ligero o ingenuo de manos y detalles decorativos” (Londoño, 2005, p. 65). Para tener una idea del tipo de motivos, los cuadros emblemáticos salidos de su taller son Simón Bolívar, libertador y padre de la patria (1819), Policarpa Salavarrieta marcha al suplicio (1825) y La muerte de Sucre (1835). Gil T. no le reconoce mérito distinto al de pintar al gusto del momento “en las acartonadas formas de una muñequería plana y solemne” (Gil T., 2002, p. 92).

El primer pintor Colombiano que representó una tendencia costumbrista y popular, a pesar de ser el primero en adquirir una formación artística académica, fue José Manuel Groot. El mismo nombre de su exposición de 1849 de pinturas al óleo y aguada, es explícito: se trata de “costumbres del país”, “tomadas del natural” (Londoño, 2005, p. 74), con lo cual la autenticidad de lo popular quedaba garantizada. Frente a esta tendencia reacciona la academia:

El establecimiento de la academia opera como oposición al costumbrismo y se traduce en una renovación estética al “elevar” la categoría social del vocabulario artístico y sus temas, mediante la introducción de las técnicas de representación establecidas en el Renacimiento, tales como la perspectiva, la anatomía y la armonía de color, mientras que en materia estilística impera el realismo neoclásico (Londoño, 2005, p. 83).

Su credo era más o menos el mismo de Francisco Antonio Cano:

La pintura estaba integrada por tres elementos: el color; el dibujo, que delimita las formas; y el claroscuro que atiende a los volúmenes. Valoraba el dibujo como el “alma mater de las artes de la forma”, el cual debía basarse en modelos de la naturaleza [...] La composición debía ser clara y armónica, mientras que la perspectiva correctamente aplicada era condición esencial de toda buena pintura (Londoño, 2005, p. 86).

Este nuevo canon tampoco se queda sin contestación. Tradición, modernidad e internacionalización son las características que le atribuye a la pintura del siglo xx.

Y las tres están concentradas en una figura: Andrés de Santamaría. Su pintura se caracterizaría por:

La alteración de las proporciones de las figuras y la aplicación de colores yuxtapuestos, en los que se hace evidente la influencia del post impresionismo; ello dará paso, al año siguiente, a la aparición de los característicos contornos desdibujados, los volúmenes inestables y los empastes gruesos y untuosos. (Londoño, 2005, p. 97, énfasis añadido)

Esto significa a la vez abandono de la armonía, tan cara a Francisco Antonio Cano, de los colores naturales, del dibujo y, por supuesto, de las buenas formas en el uso del material. Con ello se completa su modernismo indiscutible. La adopción de rasgos del post impresionismo es entonces la confirmación de su internacionalización. En 1910 participó fuera de concurso en la Exposición Nacional de Bellas Artes con la que se celebró el primer centenario de la Independencia. Las críticas fueron implacables pero hasta cierto punto acertadas. Según relata Londoño (2005), los principales argumentos en su contra consistían en que

Sus pinturas, de “estilo impresionista”, no tenían “carácter” ni la “factura suave de los buenos artistas”; se alejaban de lo verosímil; adolecían de una composición pobre y escasa inspiración artística [...] La variedad de matices era artificiosa, y con el “desdibujo”, el pintor acusaba una pérdida de “la verdad de la naturaleza” y una pugna no resuelta entre la armonía y el carácter de sus personajes (Londoño, 2005, pp. 97-98).

En otras palabras, había abandonado de manera definitiva las convenciones del academicismo, es decir, había salido de la tradición, basada en el neocostumbrismo y en modelos españoles. Tal vez sea suficiente con la siguiente descripción hecha por Londoño:

Nada más distante de las sólidas y confiadas imágenes de Garay que un retrato de Santamaría, que en realidad no exalta al modelo sino a la pintura misma, ni nada más opuesto a la pincelada invisible de los académicos que sus ricos empastes, aplicados con espátula, con cuchillo o con los dedos, lo que

le confiere una corporeidad al cuadro. El espacio en su pintura está volcado [...] “hacia su propio misterio interno”, desdeñando la ilusión tridimensional. Todo ello da una medida de la magnitud de su ruptura, con la que plantea una poética de lo inasible, fundada en una conciencia moderna de la movilidad, lo efímero y el descrédito de la realidad (2005, p. 99).

Según Gil T. (2002, p. 102) Santamaría es el primer pintor moderno de Colombia, mas no en Colombia y si su obra hubiera sido comprendida y aceptada, se habría acortado la presencia del siglo xix en el xx en materia pictórica.

Aquí la modernización significa conversión en arte en sus dos sentidos: primero, como mensaje estético centrado en la expresión, no en el significado referencial, o sea una suerte de desiconización; y segundo, como valor exhibitivo, no utilitario. ¿Dónde recala entonces la tradición icónica? En la mediatización en la que vienen a juntarse los dos procesos de la modernización comunicativa: la tecnificación y la masificación.

La modernización como mediatización de la cultura oral-icónica

La historia de la cultura popular no empieza en este caso con la institucionalización ni con la tecnificación, como la cultura alfabética, pues antes de la conquista, desde hace aproximadamente 12 000 años (Londoño, 2005, pp. 11-14; Uribe y Borda, 2000; Urbina, 2000), había ya en el actual territorio Colombiano una gran producción icónica y, desde luego, había culturas orales. Sin embargo, su modernización es mucho más tardía. Tiene que ver con las posibilidades icónicas de la imprenta y otras técnicas asociadas que, como ya vimos, datan del siglo xix y llegan a Colombia solo finalizando dicha centuria.

Asociados a la cultura mediática suelen aparecer tres fenómenos distintos ya discutidos: las industrias culturales, la sociedad de masas y la identidad nacional (Acosta, 2003, p. 247). Con base en la maduración de estos procesos, Acosta (2003, p. 250 y ss.) propone una periodización que llama de los procesos de comunicación y que, sin embargo, son más bien de introducción de los medios en dichos procesos o, en términos más restringidos, de mediatización de la cultura popular: un período de

inserción, un segundo período de consolidación de los medios, un tercero de desarrollo y un cuarto, a partir de los años ochenta, de reconfiguración.

En el de inserción, que comprende los primeros 30 años del siglo xx, según la autora, el país inicia su industrialización y el tránsito de lo rural a lo urbano. Desde el punto de vista mediático, sin discutir otras apreciaciones históricas, se caracteriza porque circulan de forma restringida algunos periódicos y se inicia la proyección y la producción cinematográfica. No menciona la prensa popular y tampoco la irrupción, ya en 1925, de la radio. Durante el segundo período, que va de 1930 a 1960, se consolidan la radio tanto oficial como privada, su programación se hace nacional y se nutre de contenidos como los deportes, las telenovelas y la música, el cine se mantiene en la percepción de ambientes rurales y se desarrolla la producción documental de los Acevedo. Aparece la prensa de izquierda, pero no menciona el ingreso de la televisión. En la tercera etapa, la de desarrollo, de 1960 a 1980, lo más relevante es la televisión, aunque no hace demasiado énfasis en el cambio de la distribución urbano-rural de la población. Sobre la cuarta etapa, a partir de 1980, habla de nuevas formas culturales, pero no menciona de manera específica la diversificación de la televisión, ni la aparición del computador personal que son los hechos mediáticos. Para nosotros, la modernización en términos de tecnificación se produce por la mediatización de los códigos, por tanto, los períodos tienen importancia por la aparición de una u otra técnica.

Pero por otro lado, está el componente político y cultural de los medios. En efecto, aquí nos encontramos con que tanto la radio comercial (Castellanos, 2003), como la radio estatal oficial, la Radiodifusora Nacional (Páramo, 2003), al igual que la primera etapa de la televisión, de propiedad y operación oficial exclusivas (Uribe Sánchez, 2004), e incluso las primeras producciones del cine nacional (Santa, 2003) se inscriben, desde el punto de vista cultural y político, dentro del mismo proyecto de nación estatal, como medios que sirven para comunicar al Estado con el pueblo-masa, pero no al revés; al mismo tiempo, son los canales a través de los cuales se promueve la idea de nación ligada al Estado, ante las limitaciones del sistema escolar, y sobre todo se promueve la cultura culta occidental en oposición a la cultura popular, un tanto degradada, según la visión de la élite política, económica y religiosa del país. Los medios operan así como un vehículo de verdadera hegemonía, aunque para ello tengan que hacer las respectivas exclusiones, la más notoria de las cuales sería la omisión de la violencia y sus efectos durante el período de 1948 a 1957, como se resalta en los trabajos de Santa (2003) y Acosta (2004).

La prensa popular: prensa icónica y narrativa

La tecnificación empieza entonces con lo que ya hemos llamado prensa popular que lo es, no por su valor económico, ni por los intereses que representa, sino por los códigos que difunde. Vamos a incluir aquí todas las posibles variantes que hacen que la prensa sea popular en términos de códigos: en primer lugar, la prensa llamada ilustrada en términos periodísticos que se refiere a la que tiene imágenes y que para nosotros será prensa icónica; en segundo lugar, la prensa satírica, cuya principal arma es la caricatura, el humor gráfico, pero que también incluye formas de decir propias de la tradición oral como las coplas y los chascarrillos; en tercer lugar, la prensa amarilla, y la prensa de crónica roja, cuyo atractivo popular es obvio, pues su principal característica es la narración en imágenes, cuanto más realistas mejor; y finalmente, vamos a mencionar la prensa de folletín, cuyo nombre es un poco injusto por peyorativo, pero que se refiere a aquella que publica relatos literarios por entregas, lo que se acomoda a los tiempos, posibilidades y hábitos de lectura del pueblo y que no tiene que ver con la calidad de los relatos sino con el ritmo de publicación.

Una publicación impresa es ante todo una unidad de comunicación gráfica, o sea que se percibe de modo visual por su forma analógica, no digital, es decir, como un todo visual en el que lo importante es la relación entre el texto alfabético, la imagen, los tamaños y los colores. Este es el primer acercamiento del lector. Si después las imágenes resultan significativas y los escritos resultan transcripciones propias de la oralidad como las coplas, y además hay historias o relatos atractivos en vez de disertaciones filosóficas o argumentaciones científicas, morales y políticas, es decir, si resulta legible para cualquiera que pueda decodificar, entonces tenemos un producto popular, esto es, un producto que no requiere acervo de cultura alfabética para ser leído.

Para que esto suceda tiene que aparecer alguna técnica que permita reproducir imágenes de la misma manera que se reproduce la escritura alfabética, o sea sobre papel, de tal manera que las marcas en la copia sean tan legibles como en el original. Esa técnica existe desde el siglo xiv y en Colombia se usa desde mediados del siglo xix y se llama xilografía, pero quien la aplicó con sistematicidad al servicio de un medio masivo fue Alberto Urdaneta con la publicación a partir de 1881 del *Papel Periódico Ilustrado*, considerado el inicio del periodismo moderno en Colombia.

Sin embargo, el grabado en madera, si bien permitía reproducir imágenes (pintura y fotografías), estas no eran de gran calidad gráfica; así que lo que permitió la

tecnificación de las imágenes es la litografía, que llegó muy temprano a Colombia, pues en la Gaceta de Colombia del 4 de octubre de 1821 aparece una litografía perfecta del general Santander. Aunque hubo varias litografías en Bogotá a lo largo del siglo xix, no parecen haberse utilizado para el periodismo. En 1885 el gobierno fundó la Litografía Nacional, pero fue utilizada sobre todo para emitir billetes (Higuera, 1970, p. 460). Esta técnica es superada y sustituida la mayoría de las veces por el fotograbado o “el arte fotomecánico de trasladar de la fotografía o del dibujo las imágenes a un plancha de zinc y, una vez terminadas, multiplicarlas a su vez por el sistema tipográfico o litográfico” (p. 255). El caso es que en Colombia la prensa popular existió antes de que existiera esta técnica de reproducción, pues el primer fotograbado apareció en 1898 en la Revista Ilustrada, mientras la prensa popular moderna existe desde 1881.

Pero, ¿qué es lo que hace que una publicación impresa sea popular? Pues lo mismo que hemos dicho de toda la cultura popular. En este caso, la codificación de predominio icónico, la transcripción oral o la narrativa de relato. En consecuencia, la primera prensa popular es la prensa satírica, la cual basa su atractivo en el humor gráfico, en los rasgos reconocibles y exagerados de la caricatura, a veces en la procacidad. Al mismo tiempo, en las formas de decir populares, acordes con el hombre común, no con las buenas maneras de lo escrito. Aunque su forma expresiva sea alfabética, su forma y sustancia de contenido es oral, popular.

Por otro lado, está la prensa sensacionalista. En general se trata de la llamada prensa amarilla o también de crónica roja. Podemos condensar sus características en el escándalo, en lo desagradable pero atractivo. Es el tipo de publicación en el que nadie quisiera aparecer. Su narración es de base icónica en el sentido de narrar en imágenes y su significación se resalta en colores y tamaños de la letra en vez del contenido.

Están también, desde luego, las publicaciones ilustradas propiamente dichas, que tienen por fin informar mediante gráficos, además de usar el texto escrito, sobre temas de interés general. Aquí hay una coincidencia muy reveladora de la transversalidad social de las culturas: una revista dedicada al arte y la decoración como *Fantasia* y otra a la belleza y la moda como *Mujer*, no sugieren ser destinadas a un público de mujeres pobres. Sin embargo, en cuanto a su codificación, entran en el campo de la prensa popular por cuanto la competencia que exige su lectura no es alfabética. Es el equivalente de las revistas de farándula de hoy.

Tabla 10.1. Registro hemerográfico de la prensa popular en Colombia

Año	Nombre	Características	Periodicidad	Duración
¿?	Vida		Mensual	
1881	Papel Periódico Ilustrado	Grabado, pintura y fotografía	Quincenal	116 ediciones 6 años
1886	El Telegrama	Memorias de Santafé de Bogotá		
1887	El Espectador	Xilografía		
1889	Colombia Ilustrada	Fotograbado	Mensual	24 ediciones 3 años
1897	Mefistófeles	Satírico		
1898	Revista Ilustrada	Fotograbado		
1899	El Sport	Fotograbado		
1899	El Carnaval	Satírico		
1906	Bogotá Ilustrado	Fotograbado permanente		
1908	La Ilustración			
1909	Revista Cómica			
1910	El Gráfico	Fotos de Bogotá en el Centenario- Deportes	Semanal	
1910	Gil Blas	Satírico		
1911	Sansón Carrasco	Satírico	Semanal	
1911	Comentarios	Satírico	Semanal	
1916	Cromos	Revista ilustrada		Hasta hoy
1917	Bogotá Cómico	Satírico		
1920	Semana Cómica	Satírico	Semanal	
1922	El Bateo	Satírico		
1924	Mundo al Día	Diario Gráfico	Diario	
1926	Bogotá Gráfica			
1932	La Guillotina	Satírico	Semanal	
1935	PAN			36 ediciones
1938	Estampa	Sensacionalista	Semanal	
1946	Clarín, semanario popular ilustrado	General	Semanal	4 años
1946	Semana	Revista ilustrada	Semanal	267 ediciones 15 años
1954	Sucesos Sensacionales	Sensacionalista	Semanal	22 años
1956	Sucesos	Sensacionalista	Semanal	6 años
1960	Esfera Deportiva	Deportes	Mensual	5 años
1960	Fantasia	Moda Arte Decoración	Mensual	
1960	Colombia Turística	Turismo	Mensual	
1961	Mujer	Cocina, belleza y moda	Mensual	
1964	El Vespertino	Sensacionalista	Diario	
1971	Revista VEA	Sensacionalista	Semanal	
1972	El Bogotano	Sensacionalista	Diario	
1976	El Caleño	Sensacionalista	Diario	

Fuente: Elaboración del autor con base en Higuera, 1970, Cacua, 1968 y Vallejo, 2006.

Los folletines son un caso aparte. La industria editorial prácticamente no existía en el siglo xix, por tanto, los periódicos fueron responsables de difundir la literatura desde fines del siglo xix hasta mediados del siglo xx. Pero aquí lo que importa no es el aspecto literario, sino el narrativo. La literatura es tanto para los lectores ilustrados como para los analfabetos ya que lo importante es el relato. Por eso, incluimos aquí fenómenos como estos:

En 1890 El Correo Nacional tradujo a Allan Poe y a Tolstoi; en 1899, La Crónica publicó El grandioso Orinoco de Julio Verne; en 1914, en la Gaceta Republicana apareció El mundo perdido de Conan Doyle; en 1935, El Diario Nacional publicó La isla del tesoro, de Stevenson, entre otros casos de literatura por entregas. Esto es solo una muestra, además de relatos criollos de escritores nacionales y de historias tan emblemáticas como Las aventuras de Pinocho, publicada en La Tribuna. En tanto relatos, estas grandes obras hacen parte de la cultura popular, son relatos populares codificados de manera alfabética, que es la forma como la cultura popular se hace nacional y entra en la cultura universal. Al publicarse por entregas y posiblemente ser leídos en voz alta, vuelven a ser populares.

Así que la primera forma de modernización de la tradición oral-icónica en Colombia es también la tecnificación a través de la imprenta y de la prensa popular que, como se ve, no fue escasa en Colombia en el largo siglo xx, pero de todas maneras es una tradición muy corta en comparación con la de la imprenta y más aún en comparación con la propia cultura popular neogranadina, que tiene existencia precolombina.

El cine en Colombia: el folclor como identidad

En este como en todos los medios hay que considerar dos tipos de análisis: por una lado, el aspecto técnico, los soportes o lo que algunos suelen llamar de manera poco ortodoxa los formatos, los cuales se refieren a los aspectos técnicos materiales del texto; y por otro lado, el lenguaje, los códigos, los géneros, los cuales se pueden reducir, para efectos prácticos, a dos: ficción y no ficción, dentro de los cuales sí cabe una clasificación en formatos.

Desde el punto de vista de los soportes, en Colombia se han realizado producciones en diferentes tipos según la época: cine en blanco y negro silente, en blanco y negro sonoro, sonoro en colores y, desde la década de 1970, en video. Pero, ¿desde

cuándo se puede hablar de una cinematografía nacional, aunque, desde luego, no de una industria?

Nueve décadas de largometrajes Colombianos

Cuando Santa (2003) habla de los primeros años del cine Colombiano, los divide en tres períodos, el primero de los cuales comprende de 190(?) a 1920 porque “no se sabe a ciencia cierta cuándo se filmaron las primeras imágenes en el país” (p. 156). En cambio coinciden varios historiadores en que las primeras proyecciones se llevaron a cabo en la costa, probablemente en Sincelejo hacia 1909 (Tamayo, 2006, p. 45). También parece estar claro que los primeros noticieros datan de 1907, aunque Rojas (2003, p. 387) habla de noticias sobre unas “vistas” proyectadas en Cali en 1899.

Los registros indican que en Colombia se han estado produciendo largometrajes¹¹³ cinematográficos desde 1915 (Fundación Patrimonio Filmico Colombiano, fpfc, 2005) y largometrajes en video, de los que se conservan existencias físicas, desde 1984. Esto es, nueve décadas de cine y dos décadas de video. Santa corrobora esta fecha, precisando que se trata de *El drama del 15 de octubre*, realizada por los Di Domenico, que reconstruye el asesinato de Uribe Uribe, por lo cual fue censurada, agregando dos cortometrajes realizados en 1914 y un largometraje más, *Ricaurte en San Mateo*, de los mismos realizadores, en 1916 (Santa, 2003, p. 157). Con esto se cierra el primer período del cine y la primera década de largometrajes.

Esta división por décadas conviene a una visión panorámica como la que hasta ahora tenemos. Así se pueden establecer algunas generalidades:

Para Tamayo (2006, p. 48) “la década de los veinte es la única en la historia del cine Colombiano en la que se puede hablar de cinematografía relativamente estable y productiva”. Además, arranca con la producción de *La tragedia del silencio* en 1920, producción de la que no se tiene noticia en otras fuentes. Aunque la primera producción de la que se tiene evidencia es de 1915, pese a que no existe el material filmico, se puede decir que la producción cinematográfica Colombiana empieza en realidad en 1922 con *María*, un largometraje en 35 mm y de 180 minutos de duración. Pero en lo que respecta a la década de arranque es promisorio, pues en comparación con muchas de las siguientes fue bastante fructífera: entre 1924 y 1928 se produjeron 15

113 Se entiende por largometraje cualquier producción cuya duración supere los 50 minutos.

largometrajes y de ellos solo uno (Manizales City) era documental (fpfc, 2005). Esto coincide con la época de mayor consolidación económica del país en torno al café y con la indemnización de Estados Unidos a Colombia por la pérdida de Panamá, así como con la consolidación de una red nacional de carreteras y ferrocarriles que permitieron crear un mercado interno. Ello explicaría la capacidad de cubrir los costos de las películas de ficción que son en general más costosas, producidas además por empresas privadas en diferentes ciudades (Rojas, 2003, pp. 390-91). En este sentido, Santa exalta de entre toda esta producción cinematográfica, *Garras de oro*, de 1928, como la película que narra los hechos de la pérdida de Panamá en 1903 (Santa, 2003, p. 159). De suerte que podemos decir que la década de 1920 fue prolífica en cinematografía nacional, teniendo en cuenta las vicisitudes de la época. Paradójicamente, es en este período, hacia 1927, que desaparece la compañía de los Di Doménico, convertida por los nuevos dueños en Cineco, la cual desmantela la producción y se dedica a la distribución y la exhibición, como hasta hoy, mientras que los Acevedo se dedican a los noticieros.

Con este panorama entramos en el período siguiente, de 1930 a 1948, durante el cual la producción está dominada por los hermanos Acevedo, quienes producen solo documentales y noticieros, aunque son obras de gran importancia para la memoria nacional: por ejemplo, el primer largometraje sonoro en 1937, *Olaya Herrera y Eduardo Santos o de la cuna al sepulcro*. “Al son de las guitarras (1938) es la única película de la cual se tiene registro de la década de los treinta” (Tamayo, 2006, p. 50). Solo a partir de 1941 y hasta 1945 se producen diez filmes entre comedias musicales, dramas y documentales (fpfc, 2005), pero la producción de grandes argumentales se vio obstaculizada por el lastre del sonido, puesto que el peso de los equipos impedía cualquier movimiento (Rojas, 2003, p. 393).

Santa (2003, p. 161) extiende este período hasta 1948, porque, a su juicio, con Gaitán “muere el fenómeno cinematográfico y radial más importante de la Colombia contemporánea”. Aquí se inicia un período aparte, según el mismo autor, de 1948 a 1957, en el que desaparecen las imágenes de la violencia desatada inmediatamente después de 1948, reduciéndose la documentación a las imágenes de la entrega de Salcedo (Guadalupe) y Aljure (Dumar), dos jefes guerrilleros liberales durante la dictadura de Rojas.

A nuestro juicio, la década perdida se puede considerar entre 1945 y 1955, es decir, el período de la Violencia. En este lapso no solo desapareció la ficción sino incluso el cine documental periodístico de cuya vitalidad dieron muestra los hermanos

Acevedo solo hasta 1947, año en que aparece su última producción relativa al reinado nacional de la belleza. En esos años no aparece ningún film en el registro de Patrimonio Filmico, como tampoco hay registro de tres grandes producciones de las que Rojas (2003, p. 396) habla en la década de 1950: *La langosta azul* (1954), *Milagro de sal* (1956) y *Esta fue mi vida* (1959).

El archivo cinematográfico de los Acevedo

“El tiempo comprendido entre 1930 a 1960 es el período ‘vacío’ de nuestro cine nacional” (Tamayo, 2006, p. 52). El período de 1930 a 1950 está dominado por la producción documental de los Acevedo, la cual, dada su conservación, merece un comentario aparte. Este archivo consta de cincuenta y una piezas cinematográficas de las décadas de 1930 y 1940, casi en su totalidad realizadas en 35 mm y en blanco y negro. Sin embargo, lo más importante es la calidad de las piezas desde el punto de vista narrativo. En este sentido es de destacar que, vistas desde el catálogo, todas están clasificadas como documentales, es decir, correspondiente al género de no ficción.

Ahora bien, en la clasificación o codificación que se ha realizado de dichos archivos, 34 piezas del total, es decir, las dos terceras partes exactamente, aparecen catalogadas como documental-histórico, con lo que se presenta un hiato entre lo que Verón llama condiciones de producción de un discurso y sus condiciones de recepción. En efecto, la recepción que hacemos hoy de dichos textos tiene que ser distinta de la que hacían los espectadores de 1930 y 1940, pues estamos confundiendo un género (no ficción) y un formato (informativo) con un valor que es variable en el tiempo. En una palabra, estamos diciendo que lo que para la época de producción era noticia, para la recepción de hoy es evidentemente un documento histórico.

Tal vez la confusión se deba a que, a diferencia de la televisión, aquí los hechos no se pueden narrar en tiempo real y el largo proceso de edición hace que el momento de la recepción esté separado del momento de la producción por un lapso que hoy nos parecería inaceptable. Sin embargo, es de suponer que, dadas las temporalidades de la época y también las espacialidades, lo que para nosotros hoy es historia, es decir, pasado, para los espectadores de entonces era noticia (novedad) aunque fuera tardía.

Hay que aclarar, sin embargo, que del total de las piezas, 12 están catalogadas como “Sin Título”, lo cual significa que son un montaje de piezas relativamente aleatorio, en el que la unidad no tiene un criterio claro, excepto el hecho de que pertenecen al

mismo tiempo o al mismo espacio y, por consiguiente, allí juega más la invención narrativa del autor o el simple interés conservacionista, que el contenido y la narración cinematográfica en sentido estricto; en este caso, se justifica su existencia por el valor que tienen hoy para nosotros aunque es posible que no hayan tenido ninguno en su época, o por lo menos no uno periodístico. En cualquier caso, lo que queda claro es que los Acevedo fueron los periodistas audiovisuales de su tiempo y como tales nos ofrecen lo que las condiciones técnicas y económicas permitían.

Visto más de cerca el contenido del archivo de los Acevedo, encontramos que los hechos que se cubrían eran los mismos que hoy tendrían las secciones de un noticiero televisivo. En primer lugar, los actos de los políticos, en especial los actos de gobierno del presidente de la República; en segundo lugar, los acontecimientos sociales, de protocolo o casuales, en los que aparece la vida cotidiana de la élite; en tercer lugar, en este orden arbitrario, los deportes, los toros, etc. Son entonces casi los mismos temas que aparecen en el resto de documentales clasificados como variedades, en los que se filman sobre todo los reinados de belleza en Cartagena; o como promocional e institucional en los que se narran con preferencia acontecimientos de las empresas privadas o del Estado, y noticiosos como tal en los que se narra un acontecimiento específico.

Aun con estas características tan prosaicas, este archivo permite análisis más elaborados, como el de Acosta (2004, pp. 65-67). Este trabajo no solo es interesante por la lectura que hace de una determinada producción cinematográfica, sino por lo que en lo metodológico aportan los ejes de análisis propuestos, resumidos de la siguiente manera: medios-nación, medios-cultura, medios-modernidad y medios-masificación. En cada uno de estos se identifican unas dicotomías que se convierten en marco general de lectura de la vida nacional hasta los años cincuenta en Colombia. En efecto, en el primer eje lo fundamental es el establecimiento de una clara diferencia entre lo nacional y lo foráneo, al tiempo que lo nacional se identifica con los poderes públicos y los paisajes regionales; en el segundo eje, lo fundamental es la dicotomía entre culturas populares y cultura de elite, lo cual sirve para reforzar la hegemonía de la cultura letrada sobre la tradición popular; en el tercer eje, la dicotomía fundamental es entre las formas de producción y de vida urbanas y no urbanas, a través de resaltar la industrialización y el consumo; en el cuarto eje, por fin, la dicotomía es entre lo moderno y lo premoderno. Aunque con matices, este es un esquema de lectura que se repite en los análisis referentes a ese período de los medios. En todo caso, coinciden con nuestro interés en la medida en que hablan por lo menos de los mismos términos aunque quizá con sentidos distintos, pues, como lo relatan otros

analistas (López, 2003), los procesos de modernidad propiamente dichos, y en especial en relación a los medios, empiezan justamente a partir del Frente Nacional, es decir, después de la época de los Acevedo.

El renacer del cine de ficción

En 1955 se había filmado la primera película Colombiana en colores, *Panoramas Colombianos*, y se había reanimado el interés por la industria (Rojas, 2003, p. 395). Pero fue a partir de 1960 cuando hubo una producción sostenida, si tenemos en cuenta que entre este año y 1968 se produjeron en total 34 largometrajes, de ellos 31 de ficción y apenas tres documentales. Sin embargo, a pesar de que el color existía desde 1939 y en Colombia desde 1955, solo siete de esas 34 producciones lo fueron en color (fpfc, 2005). Extrañamente, una película tan bien ponderada como *Chircales*, producida en 1968 y estrenada en 1972 (Rojas, 2003, p. 399), no aparece en el registro de Patrimonio Fílmico (tabla 10.2).

Tabla 10.2: Producción cinematográfica en Colombia, 1924-2004

Años	Total	Ficción	Documental	Color	Video
1924-1928	15	14	1		
1930-1947	61	¿?	51		
1948-1959	1		1	1	
1960-1968	34	31	3	7	
1970-1979	34	24	10	29	
1980-1989	122	71	18		33
1990-1999	128	35	10		83

Fuente: fpfc, 2005

En la década siguiente el ritmo de producción se mantiene. Entre 1970 y 1979 aparecen otra vez 34 filmes, ahora con una mayor participación de documentales, diez en total, pero se invierte la proporción de las producciones en color, esta vez 29 de las 34, y aparece todavía un largometraje en formato Super 8 mm (fpfc, 2005). De nuevo, una producción de cierto impacto y recordación como *Oiga vea* de Carlos Mayolo y Luís Ospina (Rojas, 2003, p. 399) no aparece en el registro de Patrimonio Fílmico.

Hay que mencionar aquí que esta década ve nacer el interés por el apoyo a la producción nacional a través de estímulos como el sobreprecio a las entradas, que posibilitaron resultados como estos: “entre principios de los setenta y mediados de los

ochenta, se produjeron más de setecientos cortometrajes destinados a acompañar los largometrajes extranjeros” (Rojas, 2003, p. 400).

Pero sería en la década de 1980 cuando volvemos a encontrar un período prolífico en verdad, si consideramos que entre 1980 y 1989 se registran 122 largometrajes, 89 de ellos en formato cinematográfico y el resto en video, pues desde 1984 ya este formato comienza a hacer parte del patrimonio audiovisual nacional. De las 89 producciones de cine, 71 son de ficción y 18 documentales (fpfc, 2005). Si a esto le sumamos que los ochenta fue la década de los cortometrajes de exhibición obligatoria en las salas nacionales, nos explicamos la abundancia de la producción. Ello está asociado a la época de oro de Focine (Fondo de Fomento Cinematográfico) que permitió a un gran número de realizadores emprender la filmación, por lo general de una sola película, con resultados económicos casi siempre desastrosos¹¹⁴, lo cual justificó la decisión, en 1992, de liquidar Focine.¹¹⁵

Los efectos de la liquidación del Fondo se empezaron a sentir de inmediato, pues en la década de los noventa la producción se mantuvo estable, en 128 largometrajes, pero entonces apenas 45 de ellos se rodaron en formato 35 mm o 16 mm, de los cuales 35 son de ficción y 10 documentales; los 83 restantes se rodaron en video, lo que evidencia un retraimiento a los bajos costos y a la financiación casi personal.

Entre 2000 y 2004 el número de largometrajes es en cinco años igual al de los 10 años anteriores. Sin embargo, en términos de industria este dato es deficiente puesto que de las 133 obras, apenas 33 se han rodado en formato de cine mientras que las otras 100 se han hecho en video, agudizando aún más la tendencia de la década anterior. Además, del total, 93 son documentales, de los cuales solo dos son en soporte de cine (fpfc, 2005).

Es decir, se está consolidando una tendencia en la producción de largometrajes Colombianos caracterizada por una producción de bajo costo y casi informal, materializada, en cuanto a géneros, en documentales, que ahorran actores, locaciones e indumentaria en general; y en cuanto a soportes, la tendencia es hacia el video, que ahorra costos de materiales y laboratorio, además de la organización empresarial que implica la posproducción en cine.

114 “Desde 1986 hasta 1990 el gobierno dirigió su atención a recuperar el dinero invertido, pero la deuda superaba los 3000 millones de pesos de la época” (Silvia Buitrago, s.d.).

115 Decreto 2125 del 29 de diciembre de 1992.

Hasta aquí hemos hablado de las características técnicas del cine Colombiano, de cómo ha ido incorporando la tecnología y de cómo ha tratado de aprovechar cualquier resquicio administrativo que permita mantener alguna producción. De la industria, en términos económicos, es inoficioso hablar. Ya la situación del cine frente al público es bien conocida, pues tal vez la más taquillera de las películas siga siendo *La estrategia del caracol*, aparecida después del cierre de Focine, nótese lo paradójico. Pero de las características culturales, narrativas en particular hay poco qué decir.

El único estudio conocido del cine Colombiano desde este punto de vista se encuentra inédito (Alba, Ceballos y Valenzuela, 2005, pp. 253-257) y apunta algunas características no muy alentadoras. Por tratarse de expertos dirigidos en su trabajo por otro experto como Lorenzo Vilches, dejamos a ellos la tarea de caracterizar nuestra tradición narrativa, por lo menos la de los últimos 50 años.

Para empezar, sin jerarquizar las observaciones, la primera influye mucho en las demás. Esta consiste en que “en las películas analizadas, encontramos una fuerte tendencia documental en la narración de la ficción”; ello puede conducir con facilidad a que se mezcle lo frívolo con lo violento, sin tocarse, como si fueran realidades distintas y, por consiguiente a mezclar lo causal con lo episódico, como si no hubiera relaciones estructurales.

Por otro lado, el hecho de que se cuenten historias más de colectivos (el barrio y el pueblo) y la tendencia a describir los lugares y las costumbres, en detrimento de los personajes, hace que los estereotipos sean más fuertes que aquellos y, por tanto, circulen con facilidad de una película a otra personajes como el cura marrullero, conservador, oportunista (por lo menos en cuatro filmes), el político corrupto, ladrón, asesino (en cinco), la mujer coqueta y “casquivana” (en siete), el vivo que se las quiere ganar todas (en seis). En fin, hay demasiada “identidad local, pero a la vez una distancia del personaje y su función argumental”. Ni qué decir de los mafiosos, verdaderos productos de marca registrada del cine Colombiano.

O sea que, incluso tratándose de la tecnificación de una tradición cultural innata como la narración oral-icónica, hace falta algo de distancia para poder construir una visión de la nación desde lo mediático. Los códigos de la oralidad local no son necesariamente los mismos de la oralidad mediatizada. Pero además el conocimiento de la retórica del cine, de su gramática y de su función cultural no se obtiene solo viendo cine. Aquí hay, aunque no parezca, una deficiencia alfabética. La narrativa y la dramaturgia

están más en la literatura que en las imágenes. No hay que estudiar para ver cine pero sí para realizarlo.

La radio en Colombia: de la ilustración al entretenimiento

La radio, hay que repetirlo, es un caso de modernización de la tradición oral. Como tecnificación, es la imposición de una tecnología expansiva; como secularización, es el triunfo de la oralidad sobre el alfabetismo y del mercado sobre el Estado o de lo privado sobre lo público. A diferencia del discurso postmoderno que ve en la imposición de la radio comercial y, por tanto, no estatal, el triunfo de la cultura popular sobre los letrados y la “ruptura de la dominación de los ilustrados sobre los iletrados”, nosotros vemos la imposición, sobre el interés público, de los intereses de las empresas privadas nacionales y extranjeras, como las cerveceras, las textileras y las grandes superficies (J. Glottman, por ejemplo), quienes hicieron del medio un exclusivo vehículo publicitario, pero además un medio de promoción de sus intereses económicos contra cualquier intento de regulación del Estado, no solo en materia de radio sino de cualquiera otra actividad económica, es decir, lo convirtieron en su instrumento político.

Desde el punto de vista técnico, la primera estación radiotelegráfica se creó en Colombia en 1916, propiedad de la Marconi y la primera estación internacional fue inaugurada por el presidente Ospina, en 1923. De forma simultánea, se inició el servicio inalámbrico entre Barranquilla, Cúcuta, Medellín, Cali y San Andrés Islas, ambos como monopolio de la Marconi Wireless Co. durante 20 años.¹¹⁶ Al mismo tiempo, se crea la infraestructura institucional que habrá de entenderse con la gestión de la nueva tecnología, el Ministerio de Correos y Telégrafos, que incluía los servicios de telegrafía y teléfonos (Pareja, 1984, p. 18).

Estando pues la infraestructura básica para la radiodifusión, el gobierno se percató de que este es un medio del que debe proveerse el Estado, por lo que encargó los equipos para una emisora nacional desde 1924 pero esta solo se pudo poner en operación en 1929, como lo habían hecho todos los Estados, incluso el muy librecambista de los Estados Unidos, quien ya había fundado la Voz de América (VoA) en los años

116 Según Arenas (1992, p. 13) en 1921 el gobierno nacional había creado la empresa Radio Nacional para el manejo del servicio radiotelegráfico y en 1943 crea la empresa Nacional de Radiocomunicaciones mediante la fusión de la Marconi Wireless Telegraph Company (nacionalizada por cumplirse el contrato de 20 años) y la Radio Nacional.

veinte (Radio Act de 1927) que hoy todavía está en operación. O sea que la existencia de una estación estatal no parece estar en discusión. Sin embargo, lo que tiene que decidir el Estado es cuál modelo, de los tres existentes de gestión, va a imponer: el comercial, ligado a la publicidad y a la empresa privada; el estatal, como el de la bbc, o el comunitario.

Parece que toda la discusión sobre el papel cultural de los medios está centrada en la esperanza de que un medio que se basa en un tipo de código, pueda remplazar a otro basado en otro código, atendiendo a la rapidez o facilidad del último (Álvarez, 2003, p. 59). Al principio, la informalidad no planteaba ningún problema:

Entre 1925, con las primeras emisiones experimentales realizadas en Bogotá, Barranquilla y luego en otras ciudades, y 1930, cuando se otorgó [sic] licencias a los radiodifusores, la programación musical y hablada correspondía más al gusto de quienes se iniciaban en una actividad que tenía más de pasatiempo y curiosidad que de negocio (Castellanos, 2003, p. 261).

El problema se presenta cuando existe ya una estación formal del Estado, con capacidad de emitir: “Cuando el Estado inauguró su emisora en 1929, la H.J.N., una de las preguntas por responder era cómo aprovechar esta novedad en beneficio de los sectores no letrados” (Castellanos, 2001, p. 330). La respuesta inmediata fue la de proponerles a los intelectuales residentes en Bogotá el uso del medio radial en forma ilustrada, a través de las conferencias leídas, al tiempo que se proponía a los municipios la instalación de receptores públicos para escucharlas y así contribuir a la educación del pueblo (p. 334).

Después de haber sido utilizada también para la transmisión de los debates parlamentarios, uso cuestionado por las posibilidades que implicaba de aumentar el sectarismo, la emisora pasó a la Biblioteca Nacional en 1932. “Es el desplazamiento de la oratoria política hacia la disertación académica” (Castellanos, 2001, p. 335), en el que la conferencia académica se consolida como modelo de programación, abordando diversos temas, pero en especial el de la cultura nacional, al lado de los discursos de personalidades públicas. Según Castellanos (2001, p. 337), las conferencias culturales pasaron el número de mil en el primer año de la radio biblioteca, como él la llama, o sea, casi tres por día. Las conferencias instructivas trataban de ciencia, historia y sociología, y las educativas, de literatura y música (“clásica”, por supuesto);

es decir, estamos ante una síntesis de toda la tradición alfabética, que pretendía llegar a un pueblo iletrado, por un medio no letrado.

En efecto, “en 1935 el medio radial es concebido por el Ministerio de Educación como un recurso educativo estratégico para el Estado debido a [...] los importantes recursos con que contaba para llegar a la población no alfabetizada” (Castellanos, 2003, p. 261). Tiene razón López de Mesa, ministro de educación de López Pumarejo, y quien incorpora la emisora a la Campaña Nacional de Cultura Aldeana, cuando reprocha el academicismo de las conferencias, y les recuerda a los académicos, en palabras que todavía resuenan hoy en el sentido común (en la acepción de Gramsci, 1986), que un medio exitoso tiene que tener “amenidad, brevedad y sencillez”, lo cual, traducido a códigos, significa que tiene que ser oral, icónico, narrativo, metafórico, etc. Pero se equivoca en la siguiente conclusión, pues no se trata de que las masas se encuentren en minoría de edad o de su “incapacidad para la discursividad”, sino de incompetencia para el discurso argumentativo por no estar familiarizadas con el código alfabético y con el pensamiento analítico y argumentativo. Se equivoca pues en términos comunicativos, más allá de sus prejuicios sobre la minoría de edad de la población.

A partir de 1936 la radio volvió a tomar un lugar en la deliberación política, en oposición o complemento con los periódicos, planteando un debate entre la emoción, supuestamente estimulada por la radio, y la reflexión, reclamada por el periodismo escrito. Esto se hizo a través de los radioperiódicos, en estaciones privadas, mientras que la radio nacional había sido dejada a su suerte.

Pero el 1 de febrero de 1940 se inaugura la nueva Radiodifusora Nacional, con un programa de difusión cultural, el cual incluye “cultura administrativa e información”, trae como novedad la representación de la historia a través del radioteatro, un género más acorde con la naturaleza de la radio, reitera la cultura musical como música clásica y folclórica y finalmente incluye la “cultura del hogar” en la que la protagonista es la mujer en su papel doméstico (Castellanos, 2001, pp. 342-43).

Ahora bien; aunque Páramo (2003, p. 320) sugiere que la recreación de la Radiodifusora Nacional en 1940 es el resultado de un resurgimiento del nacionalismo a partir de la guerra con el Perú, la coincidencia no es muy clara, por cuanto en el momento en que termina dicha guerra es cuando el gobierno comienza a desentenderse de la emisora (y también reduce los gastos militares), lo cual no permite una identificación, como lo hace el autor, del liberalismo, en especial de López, con el fascismo. Lo que es más viable es que corresponda al espíritu de los tiempos en cuanto

se trata de una época en que se están fundando los sistemas nacionales de radiodifusión estatales, tanto en los regímenes fascistas como en los gobiernos democráticos.

Así mismo, Páramo, pese a que sostiene que la Radiodifusora Nacional no tenía objetivos definidos, dice de manera explícita que se trataba de superar el analfabetismo a través de las ondas hertzianas (2003, p. 330), lo que constituye un oxímoron, en la medida en que se trata, otra vez, de buscar la alfabetización por medios no alfabéticos. Esto es lo que resume toda la contradicción que hemos venido señalando y que se refleja también cuando el director de la emisora dice que la cultura “comprende desde los centros de investigación científica hasta los conciertos populares en las plazas públicas y en los teatros al aire libre” (citado en Páramo, 2003, p. 330) y que la Radiodifusora Nacional cumple a cabalidad con la difusión de todas ellas, como si se pudiera transmitir, y más aún, producir investigación científica a través de códigos orales.

Con la creación de la Radiodifusora Nacional en 1940, se trataba de “usar una tecnología para unir lo que estaba separado: El Estado y el pueblo”, desde el punto de vista cultural (Castellanos, 2003, p. 277). El fracaso de la Radiodifusora Nacional como difusora de la cultura nacional consistió, en efecto, en que intentó hacer pedagogía a través de la difusión de la música clásica, la cual es una manifestación tan alfabética como la letrada, y en que “durante 11 años [1940-1951] solo ha utilizado agrupaciones de la misma índole (cuartetos de cuerda) para divulgar nuestra música” (citado en Castellanos, 2003, p. 273), entendiendo por “nuestra música” el bambuco, un tanto bucólico y paisajista. Ambas expresiones se alejaban de lo más popular, como la música caribeña, por su ritmo, y la música mexicana y argentina, por su melodramatismo.

Cuando se critica la intención de llevar a cabo “la educación popular para superar el ‘iletrismo’ [y que] no se pretendía entablar un diálogo con las ‘otras’ culturas” (Castellanos, 2003, p. 277), se ve esto como una acción negativa. Justamente lo que se está planteando es que el pueblo no necesita que se le eduque en la cultura popular, en la suya, sino en otra que no posee. Por otro lado, no se dialoga con otras culturas sino con sujetos y sociedades que tienen alguna cultura; y por supuesto, se dialoga en los códigos de alguna de ellas. El Estado pretendía dialogar en los códigos alfabéticos mientras que la radio comercial lo hacía en los códigos orales. Los primeros había que enseñarlos, los segundos son inherentes la población y por tanto, preexisten a los medios.

Claro que esta situación es presa fácil de los críticos cuando identifican radio pública con radio “cultural”, dos fenómenos de distinto orden teórico pero que se funden en

los hechos por cuanto la radio cultural suele ser pública en su propiedad, dado que no es rentable; y no es rentable porque no es masiva y no es masiva porque el acceso a esa oferta no depende de posibilidades económicas sino culturales, alfabéticas; por tanto, la decisión tomada por los directivos de la radio nacional de “no hacer concesiones al público” y el hecho de que “no ha sido la Radiodifusora la que ha buscado al público sino el público el que ha buscado a la Radiodifusora” (Páramo, 2003, p. 327), significa que ella no forma un público sino que este está formado; es decir, el público de la radio cultural se forma en la escuela y no en la radio misma; además, aun los ilustrados no consumen radio cultural sino de forma parcial. En consecuencia, lo público, que es un problema de economía política, se mezcla con lo alfabético, que es un problema semiótico-comunicativo, cuando se trata de la oferta y la demanda cultural.

Radio popular...pero privada

Aunque en principio el gobierno parecía inclinado por el modelo estatal al estilo europeo, a juzgar por las exigencias que se hacían en la legislación para establecer una emisora privada (Decreto 1132 de 1928), a partir de 1931 (Decreto 423 del 28 de febrero) se establecieron las concesiones en vez de los contratos y se alivianaron las obligaciones pecuniarias de los empresarios, por lo que se impuso el modelo comercial (Pareja, 1984, p. 19). Así fue que se llegó a la proliferación de emisoras, pasando de siete que se habían abierto en 1930 con carácter experimental, a 17 emisoras comerciales en 1934, a 44 en 1939 y a 70 en 1941 (p. 32), por supuesto, concentradas en los centros poblacionales más rentables.¹¹⁷

Sin ser su principal preocupación, Pareja (1984, p. 22) hace una perfecta síntesis de las implicaciones culturales de la radio y su relación con el mercado cuando dice en este extenso tramo:

Los programas de esta primera etapa se caracterizaron por los gustos culturales de los dueños de las radioemisoras. Su extracto social [sic] se reflejó en la inclinación por la música clásica, música de cámara, opereta, zarzuela y las primeras adaptaciones del teatro español [...]. Los programas complementarios eran también de tipo cultural tales como las poesías, los comentarios de literatura, las conferencias tanto

117 “de 22 frecuencias en 1934 se pasó a 116 en 1948” (Castellanos, 2003, p. 265).

de tipo académico como las de carácter religioso. Algunas emisoras nacieron con inclinación “popular” expresadas [sic] con programas musicales de boleros, tangos y algunas interpretaciones de conjuntos locales [...]. Se puede afirmar que el género musical representaba más del 80% de estas emisiones iniciales.

Sobra decir que los dos tramos del párrafo reflejan los dos modelos de radiodifusión posibles, tanto en lo cultural como en su correlato económico, el primero habla del acumulado alfabético de los programadores; el segundo, del gusto popular. Así, “para finales del 1934 el modelo de radiodifusión implantado en el país, era el de la radiodifusión comercial importado desde los Estados Unidos” (Pareja, 1984, p. 23). Desde luego que esto tiene efectos en la programación, pues desde 1935 aparecen los programas en vivo, los programas humorísticos, las orquestas de baile, la transmisión de eventos especiales, los deportes y algo muy importante para la modernización y legitimación del medio, el radioperiodismo, con el desplazamiento de sus propios reporteros y la producción de sus propias noticias (p. 30). A partir de 1938 se emite la primera radionovela Colombiana y se adaptan otras obras para radioteatro. Estos son rasgos indudables de mejoramiento de la calidad del medio, pero “su finalidad no era hacer una mejor radiodifusión [...] sino obtener los primeros puestos de sintonía” (p. 31) y para ello sus productos tenían que ser radiales, es decir, populares o sea orales.

Existe en los autores que abordan estos temas un exceso de ideologización anti-ilustrada y anti-estatal que a veces hace contra-evidentes sus conclusiones a pesar de la certeza de sus premisas empíricas. Por ejemplo, cuando se presenta la radio

como un medio popular por la fácil comprensión de su programación, hecho que la hace apta para la población no alfabetizada y, por ello, fundamental para el proceso generador de una cultura de masas, cuyas consecuencias fueron cuestionadas por quienes defendían una actitud aristocratizante de la cultura [...] (Castellanos, 2003, p. 259, énfasis añadido).

En esta afirmación todas las premisas son acertadas, en el sentido en que hay correspondencia, comunicación, entre población no alfabetizada y programación radial, e incluso podemos aceptar la correspondencia con la cultura de masas. Pero de eso no se sigue que quienes propugnaban por llevar la alfabetización a los no alfabetizados tengan una concepción aristocratizante de la cultura sino todo lo contrario, es decir, el deseo

de compartir un atributo hasta ahora exclusivo de ciertas capas de la población con toda o a la mayoría de la población, es todo lo contrario de lo aristocratizante, es democratizante. Lo aristocratizante es mantener a la población alejada de unas posibilidades culturales y en particular de aquellas que tienen más prestigio.

Luego dice el autor, refiriéndose a las posibilidades de la radio, que “en su camino hacia una cultura modernizada, los sectores populares se valieron de una amplia oferta de bienes simbólicos para estimular la ‘expresividad negada por la escritura’” (Castellanos, 2003, p. 258). No se entiende cómo puede la escritura negarles la posibilidad de expresarse a quienes no conocen ese código. Se supone que es todo lo contrario: la falta de escritura es una negación de una posibilidad, entre otras, de expresión.

El mismo tono de represalia parece subyacente en la afirmación de que “al parecer, la programación de la radio comercial no coincidió con los deseos de quienes vieron en este medio una posibilidad de divulgar la noción estatal de cultura y educación cuando el analfabetismo era considerable” (Castellanos, 2003, p. 257). Es obvio que si el concepto estatal de cultura y educación se basa en la tradición alfabética, y la radio es oral, aquella no cabe en la radio. En cambio sí cabe la tradición popular y si tenemos un público analfabeto, la radio comercial resulta exitosa. No se equivocan los agentes del Estado en querer alfabetizar a la población sino en pretender que esto se haga por la radio.

En una síntesis afortunada, aunque no se corresponde con la orientación del análisis que realiza de la radio comercial, Castellanos nos enseña la relación entre la defensa de los intereses privados frente a lo público y la defensa de la cultura popular:

Mientras el proyecto liberal concibió la educación como una actividad laica y científica, la Iglesia, apoyada en la oralidad del sermón, la iconografía de sus templos, la imagen- espectáculo de sus procesiones y su tutela sobre los cuerpos y las almas, se acercaba más a los elementos simbólicos y expresivos de las culturas rurales y urbanas populares.

Con este campo abonado, la radio y el cine comercial echaron raíces en públicos que seguían requiriendo el sermón para sentirse salvados, y que poco o nada necesitaban del discurso científico para darle sentido a su existencia, pues una canción o el gesto de un actor podían interpretar su mundo.

Ese público, antes que otra cosa, mientras refrescaba su garganta, estaba deseoso de escuchar a quienes hablaban por la radio en su mismo idioma (Castellanos, 2003, p. 279, énfasis añadido).

La primera parte de este enunciado es una perfecta caracterización cultural. La diferencia entre educación laica y eclesiástica es la misma que hay entre lo cívico y lo corporativo, entre la polis (público) y el oikos (privado) de los griegos, esta vez llamado empresa o corporación.¹¹⁸ ¿No es esto una reedición del conflicto que enfrentó a Carlos III con las congregaciones religiosas hacia 1770? ¿No es una reedición del enfrentamiento entre Mutis y los dominicos en Santafé en 1774? La defensa de estos últimos intereses ha estado ligada a la defensa de la cultura popular, cuya descripción está narrada en la primera parte del párrafo citado, siguiendo los resaltados, esto es, oral, icónica, ritual, que basa el derecho a tutelar a los demás en el origen sobrenatural de la autoridad y, por tanto, mítica y autoritaria.

La segunda parte es más explícita y más interesante desde el punto de vista social: la radio y el cine son oral, la primera, e icónico-oral el segundo (en principio solo icónico), lo mismo que la cultura popular, así que estos medios no significan ninguna novedad cultural; quiere decir, la gente no aprendió la cultura oral, el código oral, por la radio, sino que ya estaba en ellos; lo que hace la radio es permitir la expansión técnica. De igual manera, la iconografía es tan antigua como los pueblos, incluyendo los precolombinos, no la aprendieron con el cine. Si los pueblos requieren un sermón para sentirse salvados, esa es la condición de la cultura popular en todos los tiempos, o sea la existencia de una figura de autoridad que guía a los fieles, tanto en la Iglesia católica como en las culturas tradicionales de toda índole, incluyendo las urbanas; no necesitan discursos científicos porque no necesitan entender sino sentirse interpretados (dar sentido); no necesitan hacer uso de su razón para criticar su situación social sino sentirse identificados (identidades). Todo esto es la lógica de la cultura popular. En eso consiste tener “el mismo idioma de la radio”.

También suelen encontrarse contradicciones culturales donde en realidad hay coincidencias. Por ejemplo, al referirse a la agitación política, dice Castellanos:

118 El corporativismo se entiende como un sistema de representaciones de intereses, “donde la legitimidad y el funcionamiento estatal dependen de las organizaciones corporativas en detrimento de la democracia representativa”. Busca “un parlamento compuesto de representaciones partidistas (político) y de gremios (económico) de igual poder” (Figueroa, H. 2009, p. 152).

No por resaltar el papel de la radio en tales sucesos (9 de abril) puede ocultarse el lenguaje incendiario de la prensa escrita, que mucho antes del arribo de la radio llegaba a cientos de municipios, donde se leía en voz alta. El conflicto entre prensa y radio revelaba una tensión entre oralidad y escritura [...]. (Castellanos, 2003, p. 266)

En realidad, aquí no hay un conflicto sino una continuidad. La lectura de la prensa en voz alta es un traslado de lo escrito a la oralidad de los oyentes. La única diferencia es que la radio es la misma oralidad mediada por la técnica (ausencia del interlocutor directo), lo que la hace cultura mediática, mientras que la anterior es una performance de tipo agonístico.

En cambio la expresión a través de la radio “en los mismos términos en que se habla” sí es una diferencia con los periódicos (aunque los periódicos sarcásticos sobre todo son también de este tipo), pues ello lo que refleja es una forma del contenido distinta a la gramática del pensamiento alfabético.

El sistema nacional de radiodifusión

Como la modernización, en términos técnicos, no se detiene, en el sentido de que cada vez intenta con mayor fuerza “matar el espacio a través del tiempo”, las técnicas de transmisión y de reproducción se renuevan intentando a la vez producir una mayor ilusión de realidad. La conversión de la técnica de radiodifusión en un verdadero sistema nacional de radiodifusión y por consiguiente en la unificación nacional, exige condiciones técnicas renovadas.

Entre los nuevos descubrimientos en materia de transmisión, producidos un poco por las necesidades de la guerra mundial, encontramos la radiotelegrafía, el radar y la frecuencia modulada (fm).

El primer equipo de estas características (fm) fue traído a Colombia, según Pareja (1984), en 1945 e instalado en el cerro de Monserrate, lo cual permitió que la emisora Nueva Granada se escuchara en Santa Elena, Medellín y Manizales:

En 1948 se instalaron transmisores en los mismos sitios lo que permitió hacer un enlace en F.M. con Bogotá y Cali.

La señal alcanzaba a llegar hasta Bucaramanga. Con ellos quedaron creadas las condiciones técnicas para el rápido desarrollo de las cadenas radiales (Pareja, 1984, p. 55).

Este es el verdadero inicio del sistema nacional, no solo desde el punto de vista técnico, que es lo primero a solucionar mediante esta técnica de transmisión, sino desde el punto de vista político, por la integración del territorio y la población, y desde el punto de vista económico por lo que ello significa en integración de un mercado nacional. Si bien las condiciones técnicas no son neutras, sí queda en manos del Estado decidir si el sistema nacional de radiodifusión será de predominio privado o público y por tanto si será dedicado a crear un mercado (privado) o una nación (público). El surgimiento de las cadenas comerciales, Caracol y rcn, a partir de esa posibilidad técnica hablan bien de cuál fue el camino emprendido.

Desde el punto de vista de las técnicas de reproducción, las más importantes fueron la instalación de una cortadora de discos en Medellín en 1940 y el inicio de la industria fonográfica, la introducción del highfidelity en 1952 y el estéreo en 1974. Todas estas técnicas fueron puestas al servicio de los empresarios radiales y en contra de los artistas y trabajadores del medio, pues permitieron sustituir las presentaciones en vivo por la transmisión de grabaciones, con lo cual ahorran honorarios y derechos de autor, ya que entonces no se reconocían (Pareja, 1984, pp. 82-83). Esta es la historia no muy heroica del nacimiento del sistema de radiodifusión en Colombia.

Por otra parte, desde el punto de vista cultural, el nacimiento y consolidación de las cadenas nacionales como parte sustancial del sistema de radiodifusión, coincide con el período de la Violencia, la recatolización del país, y la imposición de la programación neutra, imparcial y prudente, lo cual, en términos políticos, quiere decir: ajena a los problemas estructurales, pues la Violencia nunca fue presentada al pueblo “como un conflicto de clases o como el acaparamiento de la burguesía terrateniente [sic]”, oficialista (“el control directo del régimen obligó a los dueños de las emisoras a tomar la dirección del contenido de los radioperiódicos y noticieros”) y, por consiguiente, autocensurada (cfr. Pareja, 1984, p. 85). También significa “abarcar audiencias masivas por medio de una programación cuyo común denominador era el elemento de ‘diversión’” (Pareja, 1984, p. 79). Y ¿en qué consiste lo masivo y divertido? Pues en las formas expresivas no alfabéticas y en las formas de contenido no analíticas. Así es como se pueden sintetizar las características de la radionovela, a juzgar por la descripción que de ella hace Castellanos (2006), extrapolándolas además de las del folletín, lo cual corrobora la continuidad, no la ruptura, de la radio con la tradición popular.

Dichas características son: a) protagonistas definidos de manera radical; b) lenguaje caracterizado por la adjetivación, la redundancia, las metáforas y los patetismos; c) descripción de la ambientación; d) el narrador, o la voz que guía y manipula la intriga; d) el enigma como elemento de incertidumbre; e) el suspenso o momento de tensión narrativa con que finaliza una entrega; f) la anticipación o resumen de lo que vendrá y g) el contenido popular presentando la problemática de las clases bajas (cfr. Castellanos, 2006, p. 95).

De todo esto se recoge como crítica, aunque este autor no la comparte completamente, que “la radionovela fijó una noción de lo normal y lo anormal, redujo la capacidad de crítica y llevó a considerar perennes tales valores” (Castellanos, 2006, p. 95). Tal vez la debilidad de esta crítica resida en que no se trata de formar estos valores estéticos y estas preferencias morales en la audiencia, pues si decimos que es una continuidad de la cultura popular, ellos ya están ahí, ya hay disposición, tanto estética como ética, para la recepción. Además, siempre habrá tal disposición aunque estemos todos alfabetizados, pues la alfabetización es apenas una delgada capa artificial que extendemos sobre nuestra profunda condición antropológico-cultural.

Por tanto, es lógico también que la programación llamada cultural —o sea la que requiere público alfabetizado— nunca haya sido objeto de la radio comercial, lo cual es entendible en una sociedad que en 1951 tenía un 42.5 % de analfabetismo (Pareja, 1984, p. 86). La correspondencia entre interés comercial y defensa de la cultura popular no es pues una coincidencia.

También coinciden con el gobierno conservador, la Violencia y el proyecto de recatolización del país, el surgimiento de Radio Sutatenza y Acción Cultural Popular (acpo). Parece una coincidencia que en mayo de 1948, un mes después del asesinato de Gaitán, el padre José Joaquín Salcedo recibiera una licencia para instalar una estación radiofónica con carácter cultural, y en agosto de 1949 otra para instalar una emisora de onda corta, con la cual nacieron las escuelas radiofónicas en octubre de ese año. Este sistema empezó a crecer aceleradamente con apoyo oficial hasta el punto de que “en 1978 contaba con cinco estaciones de onda media [...] El total en potencia era de 650 kW, convirtiéndola en ese momento en el complejo radial de mayor potencia, no solo de Colombia sino de la mayoría de los países latinoamericanos” (Pareja, 1984, p. 87). Como si fuera poco, en 1961 acpo fue reconocida como entidad de utilidad común y, por tanto, auxiliada por el Estado y exenta de cualquier tributación, o sea el mejor de los mundos. Otra vez, el poder público entregando funciones públicas a entidades privadas, con el pretexto del anti-estatismo. Tan exagerados fueron los

privilegios que a partir de 1970, cuando ya había incursionado en la programación comercial y diversificado su objetivo inicial de “llevarle al campesino una formación integral [...] con el fundamento de una auténtica formación religiosa” (Pareja, 1984, p. 88), los miembros de la Asociación Nacional de la Radio (anradio) la demandaron por competencia desleal, por lo que le fueron suprimidos los privilegios en 1976, aunque siguió siendo comercial (Pareja, 1984, p. 93).

El servicio de radiodifusión sonora hoy en Colombia está dividido en cuatro modalidades: radio comercial, radio comunitaria, radio de interés público y una categoría cuyo estatuto no está aún muy claro que es el de la radio universitaria. Su distribución es como sigue (tabla 10.3):

Tabla 10.3. Radiodifusión sonora por modalidad

Tipo de emisora	Número de estaciones	Número de departamentos	Número de municipios
Emisoras comunitarias	627	28	627
Emisoras comerciales	258	30	140
Emisoras de interés público	164	28	111
Emisoras universitarias	67	20	20
Total	1116		

Fuente: Elaboración del autor con base en Mincultura, 2010; Mintic, 2010c; Mintic, 2010d.

La radiodifusión es una de las infraestructuras que más contribuye a la integración del territorio, pues lo cubre casi en su totalidad. Sin embargo, esta primera aproximación muestra algunas diferencias sustanciales entre las modalidades comunitaria y comercial: ambas cubren prácticamente todos los departamentos, pero las primeras cubren un número de municipios casi cinco veces superior a las segundas, a juzgar por lugar donde se produce la emisión. Sin embargo, esto es engañoso, puesto que la característica de las comunitarias es su baja potencia (una requisito técnico para la adjudicación), lo que indica que su alcance se circunscribe al lugar de emisión. Mientras tanto, la característica de las emisoras comerciales es su alta potencia, su alcance más allá del lugar de emisión, por lo que puede decirse que con sus 258 estaciones prácticamente cubre la totalidad del territorio.

En ambos casos, sin embargo, hay una fuerte concentración de las frecuencias en los departamentos más importantes por el número de municipios. Así, entre Cundinamarca, Antioquia, Boyacá y Santander se encuentran cerca del 40 % de las emisoras comunitarias. En todos estos departamentos aproximadamente la mitad

de los municipios cuenta con una emisora comunitaria, excepto el caso atípico de Santander, en donde existen 50 estaciones para 70 municipios.

En cuanto a las emisoras comerciales, su distribución ya no obedece tanto al número de municipios como al proceso de urbanización, pues la cantidad sigue al tamaño de las ciudades y de las áreas metropolitanas. Aunque Cundinamarca y Antioquia siguen siendo las de mayor oferta, la mayoría está en la capital o en el área metropolitana y no en los municipios. Este es el caso de Cundinamarca, Antioquia, Atlántico y Valle; en el primer caso, Bogotá concentra 22 de las 34 estaciones comerciales en fm; en el de Antioquia, Medellín concentra también más de la mitad, 18 de las 32; además, otras siete están en el área metropolitana, por lo que solo una mínima parte queda en centros regionales también urbanizados como Sonsón y Apartadó. Lo mismo sucede en Cundinamarca, pues las doce estaciones que se hallan fuera de Bogotá están casi en su totalidad en los municipios aledaños o en las zonas turísticas como Girardot y Tocaima. En Santander, aunque las emisoras están en 8 municipios, 9 están en el área metropolitana y dos en Barrancabermeja, que es un centro urbano de importancia nacional. Aunque el Valle del Cauca es un departamento prácticamente urbano, de grandes ciudades, 12 de las 25 emisoras están en Cali y cuatro más en el área metropolitana (tabla 10.4).

Tabla 10.4. Distribución de emisoras comunitarias y comerciales

Departamento	Comunitarias	Municipios	Comerciales	Municipios
Antioquia	70	70	32	18
Atlántico	18	18	12	2
Bolívar	22	22	8	4
Boyacá	55	55	10	8
Cauca	21	21	6	3
Cundinamarca	73	73	34	13
Norte de Santander	27	27	8	4
Santander	53	53	14	8
Valle	28	28	25	12

Fuente: Elaboración con base en Mincultura, 2010 y Mintic, 2010c.

Desde el punto de vista de la oferta, esta se encuentra altamente concentrada, pues entre casi 200 concesionarios, tres concentran 79 de las 258 frecuencias asignadas, esto es, el 30.6% de las mismas. Esos tres concesionarios son, por supuesto, rcn, Caracol radio y la sociedad Olímpica-Char, con 41, 26 y 12 concesiones cada una (Mintic, 2010c). Con este número de frecuencias, instaladas en las principales ciudades del país, dichas cadenas pueden cubrir gran parte, si no del territorio, sí de

la población, pues como vimos, se encuentran en zonas muy pobladas. Además, por ejemplo, “hoy rcn constituye la mayor organización radial de Colombia con un total de 141 emisoras entre propias, asociadas y afiliadas”(rcn, 2009); en consecuencia, con esta cifra el número de estaciones de las tres cadenas asciende a 189, sin contar las afiliadas y asociadas de las otras dos, pero incluyendo algunas estaciones en am. Es decir, con sus emisoras afiliadas y asociadas, pueden llegar casi a toda la población, pues rcn emite desde 64 ciudades y Caracol en 22, esta última solo con sus estaciones propias; dada la potencia, puede irradiar a todas las poblaciones aledañas y sobre todo emitir programación de carácter nacional.

En contraste, el sistema nacional de radiodifusión de interés público se encuentra en franca desventaja respecto a los dos grandes sistemas de radiodifusión privada. De las 164 frecuencias asignadas, la única oferta de producción general, de carácter nacional, es la que presenta la radio de rtvc, o Radiodifusora Nacional. Esta cuenta con 28 frecuencias en igual número de ciudades, pero su potencia y su audiencia no tienen comparación con las estaciones privadas. Las demás se encuentran compartimentadas entre diversas instituciones del Estado como la Fuerzas Militares, la Policía Nacional, universidades y otras instituciones de educación pública, gobernaciones y cabildos indígenas. Esto presenta una desventaja respecto a la oferta privada: su programación se hace local, de acuerdo con la ciudad de emisión y, por otro lado, son medios institucionales que por promover los intereses corporativos de la institución se asemejan más a una oferta privada que una oferta de interés público, pues aunque la defensa de los intereses de los miembros de la fuerza pública o de la universidad pública es legítima, no tiene que interesar a todos los ciudadanos. En realidad, no existe un sistema nacional de radiodifusión de interés público que esté a la altura y pueda competir con el sistema de radiodifusión privado en cuanto a programación informativa y de entretenimiento.

En lo que respecta a las emisoras universitarias, estas son un conglomerado que se identifica más por el tipo de programación que por el carácter jurídico, pues allí aparecen tanto emisoras de índole privada como pública cuyo punto de encuentro es un tipo de programación específica llamada educativa y cultural. Su distribución territorial también está altamente concentrada en Bogotá, pues 27 de las 67 frecuencias asignadas se encuentran en la capital, es decir, casi el 40 %; además, once están en Medellín y cinco en Cali. En conjunto, las dos terceras partes están en las tres ciudades. Aunque estas tres ciudades son el núcleo político y económico del país, al concentrarse la programación en ellas tampoco se alcanza a ofrecer un relato unificado de la nación,

dada su escasa potencia y sobre todo el público restringido y fragmentado al que se dirigen dichas emisoras.

Ahora bien; las cifras sobre audiencia y control de la radio son elocuentes por sí solas. La mayoría de las 20 estaciones más escuchadas en el país son controladas por las dos grandes cadenas, es decir, por dos grupos empresariales Colombianos y un grupo de medios español. De las primeras 20 estaciones en rating del país, once están bajo control del grupo Prisa y Santodomingo con casi el 27 % de la audiencia, y cinco más bajo control de Ardila Lülle con casi el 10 % de la audiencia total del país. A las otras 155 emisoras encadenadas o a las otras 640 emisoras comerciales les queda apenas el 65 % de la audiencia, siendo el 98 % de las emisoras. A los dos grupos, con el dos por ciento de las estaciones les corresponde, contando solo las primeras 20 estaciones, más del 36 % de la audiencia (Bonilla y Narváez, 2008).

Ante esta férrea realidad centralista y hegemónica, a pesar de no ser estatal, algunos académicos se han construido un mundo idílico plagado de imprecisiones conceptuales y empíricas para reivindicar espacios y nichos de poder tradicionales. Por ejemplo, la idea de que en este momento hemos pasado de “unas nociones más bien sencillas y un tanto planas de los imaginarios de nación” (El’Gazi, 2003, p. 477) a un cambio de perspectiva en la que se conjugan diversidad y unidad nacional. Esto para defender las “radios públicas y comunitarias que llamamos ciudadanas” como la búsqueda de “la expresión directa, sin mediaciones en los medios masivos de comunicación” que “contrasta con otros proyectos comunicativos y de expresión del imaginario nacional de otras épocas” (2003, p. 479). Mediante la reivindicación de que ahora existe la pluralidad y la democracia participativa, se confunden fenómenos distintos: por ejemplo, nunca ha dejado de existir la pluralidad y el hecho de que hoy se expresen culturalmente más sectores significa que existen; es casi obvio. Pero pluralidad cultural no significa pluralidad política y económica, y por tanto, el proyecto unitario sigue vigente y mientras más pluralidad cultural hay, menos alternativas políticas y económicas tenemos; al contrario, tenemos un proyecto, no ya hegemónico sino totalitario y cuasi monopolístico, como se ve en las cifras de propiedad y audiencia.

Esta narración, basada en una dramaturgia de la ruptura entre las nociones sencillas y las complejas y plurales de la nación, es en verdad mediática, pero no muy analítica y argumentativa. Es una historia entre el bien y el mal, entre la luz y la sombra, pero no es una argumentación. Pero decir que en las radios comunitarias se puede expresar, no se sabe quién, sin mediaciones, sí es de una ingenuidad extrema, primero, porque toda manifestación humana, por ser cultural, está mediada por la cultura, cualquiera

que sea (primera mediación); segundo, porque estamos hablando de mediatizar una experiencia de comunicación local a través de una técnica (segunda mediación); tercero, si a lo que se refiere el autor es a que no hay intereses políticos hegemónicos, que es lo que suelen creer los partidarios de lo local y de lo oral, se debería recordar que precisamente uno de los mecanismos de mantenimiento del statu quo en Colombia consiste en que los problemas locales sean locales, que la radio comunitaria sea local, que la comercial sea nacional, y que la estatal no exista (tercera mediación, política); y finalmente, que los sectores populares mantengan su cultura oral y tradicional, que no adquieran otra, para que no puedan impugnar el poder establecido (cuarta mediación, ideológica). Así que las radios comunitarias, por orales, por locales, por privadas, son funcionales tanto al modelo comercial que domina el sistema de radiodifusión, como al modelo autoritario de Estado-nación.¹¹⁹

Ahora bien; dada su característica oral, la radio refleja mejor la diversidad regional en las hablas. Es decir, en principio es tan étnica y tan poco nacional como las hablas. La primera condición para ser un medio de unidad nacional es técnica, es decir, la capacidad de llegar a todo el territorio desde un punto de emisión. Esto se logró hacia 1950 con el enlace entre La Voz de Antioquia y Nuevo Mundo a través de los cerros Las Palmas en Medellín y Monserrate en Bogotá.¹²⁰ Pero desde el punto de vista cultural hace falta no solo entenderse en una lengua nacional, lo cual, es claro, se lograba, sino unificar un acento estandarizado. En principio, esto se intentó leyendo las noticias de los periódicos en la radio, con un acento muy formalizado desde el punto de vista alfabético. Sin embargo, en la medida en que la radio hizo su propio aprendizaje periodístico y no seguía a la zaga de la prensa, sigue reflejando, pese a la unificación técnica, la diversidad regional, precisamente por ser oral. O sea, sigue siendo regional, en cuanto a la cultura, aunque en lo político y económico sea nacional.

119 Por ejemplo, el ex presidente Álvaro Uribe no se dirigía a los Colombianos por medios escritos, sino solo por medios orales e icónicos, y no se dirigía por medios nacionales sino, preferiblemente, por medios radiales y televisivos locales, en los cuales hablaba como mesías a una población que lo necesitaba, justamente en virtud de su carencia alfabética. Cuando tuvo que hacer la transmisión de sus consejos comunitarios por internet, estos perdieron su audiencia.

120 En realidad, fue en 1932 cuando “se montó la primera estación radio-militar que permitió obtener la comunicación radiotelefónica y telegráfica desde Puerto Boy en el Putumayo, sobre el río Caquetá, con la capital” (Pareja, 1984, p. 23).

La televisión en Colombia: de servicio público a empresa capitalista

En contraste con el relativo rescate de las fuentes de cine y video, las fuentes de televisión, y las de los noticieros en particular, son motivo de preocupación para los investigadores por su precariedad e incluso su inexistencia (Lombana, 2006; López de la Roche, 2003). El trabajo de Carrillo y Montaña (2006, p. 146) refleja bien esta situación:

Los archivos audiovisuales del primer período de la televisión [...] son de difícil acceso debido a que se encuentran en las instalaciones de Inravisión, institución que continúa en proceso de fusión con Audiovisuales. Adicionalmente, este acervo audiovisual está fragmentado y, en algunos casos, desaparecido. La revisión de las revistas *Estampa*, *Cromos*, *Semana*, *Telerama*, *Pantalla* y del periódico *El Tiempo* ha permitido la recolección de información.

Es decir, la historia que se está haciendo de la televisión es una historia basada en documentos escritos sobre los documentos televisivos. En el estado actual de la investigación (cfr. Carrillo y Montaña, 2006), dadas las dificultades planteadas hasta ahora, la mayoría de la información no proviene de fuentes primarias, es decir, los textos audiovisuales, sino de fuentes secundarias, principalmente de fuentes escritas, ya sean periodísticas o guiones de programas o guías de programación, o las elaboraciones que sobre esas bases han realizado otros investigadores. Esta es la razón por la cual la televisión, a pesar de ser un medio más reciente, ha sido menos investigado, pues tratándose de una producción de flujo, sus materiales son más efímeros y, por tanto, más afines a los de la radio que a los del cine y el video.

Como en los demás casos de medios, el primer aspecto de la modernización es técnico. Para empezar, el espectro electromagnético es un bien público, por lo tanto, es in-enajenable por principio constitucional y el Estado es el responsable absoluto de su control. Por otra parte, la infraestructura física y técnica de emisión y transmisión es costosa, por tanto, en principio, debe proveerla el Estado porque los capitales existentes no alcanzan a cubrir la inversión que implica una cobertura nacional o no quieren asumir el riesgo. Según Rey (2002, p. 118), “con una inversión de un millón de pesos, la televisión Colombiana se inicia con un transmisor construido en Alemania por la Siemens y los demás equipos fabricados por la casa Dumont de los Estados Unidos”.

A esto habría que agregar que la operación estaba a cargo de técnicos cubanos, pero el personal artístico era en su mayoría Colombiano (Pareja, 1984, p. 133).

Los hitos técnicos más importantes los podemos seguir a través de la cronología que ofrece Rey (2002, pp. 135-139), aunque no están discriminados en avances de producción y de transmisión. En una fecha tan pronta como 1955, ya el presidente “anuncia una inversión de 5 millones de pesos para extender la red a 14 estaciones” y se importan por cuenta del gobierno 5000 televisores (Rey, 2002, p. 136).

Por otro lado, la infraestructura básica se construye en los dos primeros años. Según Pareja:

Por medio de radioescuchas direccionales y radiotelefónicos de la frecuencia vhf [...] se logró alcanzar Manizales y Medellín. Una repetidora en el Quindío dio pie para llegar al occidente del país mientras que otra, instalada en cerro Jurisdicciones, hacía posible cubrir la zona del norte del país (Pareja, 1984, pp. 133-34).

Además, Pareja (p. 134) habla de una importación total, no de cinco mil sino de cuarenta mil televisores, aunque no especifica en qué tiempo.

Desde el inicio, la televisión logró cubrir el territorio nacional. En 1961 se construye la estación repetidora del cerro de Manjuí, que habría de ser una de las más importantes en la red nacional. En 1965 se inician pruebas para el segundo canal nacional y en 1966 se inaugura el canal 9 para Bogotá. En 1967 se construye la estación retransmisora de Pan de Azúcar en el Valle del Cauca, la de Pasto, Medellín, Ubaté, San Gil y Pamplona (Rey, 2002, p. 137).

En 1970 se crea el canal 11 o de televisión educativa (Señal Colombia) y se incorpora la señal al satélite Comsat. En 1979 se inician las transmisiones en color de los programas extranjeros. En 1985, Teleantioquia inaugura la era de los canales regionales y en 1987 se inicia la era de la televisión por cable con tv Cable. En 1996 “se difunden los servicios de transmisión de datos por fibra óptica y en 1997 se crean los canales privados de televisión que empiezan a transmitir al año siguiente” (Rey, 2002, p. 138). En 2008 se aprueba el ingreso de la tdt (Televisión Digital Terrestre) según estándares europeos.

Como se ve, en 40 años, el Estado ha sido el garante de hacer que la red infraestructural de la televisión llegue cada vez a más población y a lugares geográficos más distantes de la capital. Es decir, el Estado ha creado las condiciones para el negocio de la televisión:

El hecho de que la difícil infraestructura necesaria para la transmisión fuese acometida como un objetivo del Estado, permitió el surgimiento de empresas privadas de producción, que de otro modo —si hubiesen tenido que hacerse cargo de los costos de la red— no habrían podido seguramente surgir (Rey, 2002, p. 138).

Esto no se debe solo a que haya una actitud perversa de favorecer al capital, sino a que las inversiones de infraestructura en todos los campos por lo general rebasan los niveles de acumulación de capital de la época en estos países, por lo que tienen que ser asumidas por el Estado. O sea que la infraestructura no es un producto de la acumulación sino la condición inicial de esta. Lo perverso es que una vez los niveles de acumulación del capital privado dan para comprar las empresas del Estado, estas se vendan y por tanto se privaticen. Pero el caso de los canales de televisión tiene además ribetes de irracionalidad económica, pues consiste en montar una red paralela en un sector que es un monopolio natural.

La red nacional y la privatización

La televisión nació como un proyecto público, estatal, lo que implica tres aspectos: propiedad, determinación de la programación y contratación de personal (Rey, 2002, p. 123). Más adelante, para contribuir a su financiación, se cedieron espacios publicitarios a empresas nacionales y extranjeras. Ya en 1955 se cedieron algunos espacios a una empresa llamada Televisión Comercial (tvc) y luego a empresas publicitarias que producían programas con los nombres de sus clientes, como la Esso y ColgatePalmolive, que no eran empresas de medios: “Con la aparición de rti, Punch y Caracol en 1957, se puede hablar de un proceso irreversible de comercialización de la televisión” (Pareja, 1984, p. 165). Podemos hablar, en efecto, del paso de la venta de espacios publicitarios a la venta de espacios televisivos.

Aunque la televisión pasó de estar adscrita a la oficina de información de la Presidencia al Ministerio de Comunicaciones en 1958, siguió siendo una parte del órgano ejecutivo y, por consiguiente, tenía directrices políticas determinadas, hasta que en 1963 se crea

Inravisión (Instituto Nacional de Radio y Televisión), como organismo descentralizado y técnico, adscrito al Ministerio de Comunicaciones. Su creación coincide con la consolidación del sistema mixto, consistente en la formación de empresas programadoras que licitaban por los espacios, mientras que la infraestructura seguía siendo del Estado. A Inravisión le corresponde entonces dirigir la licitación formal del período 1965-1970. Este modelo, que se mantuvo durante 40 años, fue aprovechado por muchas programadoras privadas, pero existió siempre una posición dominante de tres grandes: Punch, rti y Caracol Televisión (Herrán, 1991, p. 172).

En cuanto a los informativos, cuando estos empezaron a aparecer en tv a fines de los setenta, eran distribuidos de forma meticulosa entre los representantes de los partidos y fracciones políticas ligadas al Establecimiento, más o menos en los mismos términos en que estaban distribuidos los diarios nacionales, en especial entre la coalición llamada Frente Nacional, pese a que este pacto había terminado de manera formal en 1974 (Carrillo y Montaña, 2006, p. 146). Hasta aquí, se privatiza la producción, pero no la infraestructura y menos el espectro.

Televisión cultural y comercial

En cuanto a la orientación cultural del medio, “en Colombia [...] la televisión surgió como producto de un creciente interés del Estado por la instrucción de las masas” (Carrillo y Montaña, 2006, p. 138). La televisión nació como entidad de servicio público en 1954, con programación oficial, educativa y cultural: “El arte y la ciencia serán difundidos por intermedio de innumerables películas” (Rey, 2002, p. 117). Según Rey, la primera emisión contiene en germen lo que sería la televisión en los siguientes años: himno nacional, palabras del presidente, noticiero internacional (información oficial); recital de música clásica y film documental (cultura); finalmente, El niño del pantano, primera producción nacional (entretenimiento, cultura popular). Como se ve, es una clasificación compatible en su totalidad con los propósitos públicos, educativos y de entretenimiento de la televisión desde siempre. Y desde siempre, estos han generado conflictos entre distintos agentes (educativos, políticos, empresariales), quizá por no entender la naturaleza comunicativa del medio.

En efecto, en la medida en que de lo público la televisión se va deslizando hacia lo privado, la programación se va deslizando de lo “cultural” a lo comercial. La idea de la televisión como un vehículo de cultura, pero de cultura “cult”, explica por qué “la primera gran manifestación narrativa de la televisión Colombiana fue el teleteatro

que buscaba llevar lo mejor del teatro internacional adaptado a la televisión, bajo la plena convicción de que la televisión tiene un poderoso efecto educativo” (Rey, 2002, p. 128). Pero los empresarios de la televisión quieren productos más livianos, más vendibles y acordes con los gustos de las audiencias, que concilien los intereses comerciales con las peticiones de los públicos mayoritarios. Esta tensión ya estaba bastante depurada en 1961, cuando de las 48 horas de programación, 28 estaban dedicadas a la programación comercial, cinco a la televisión educativa y 12 a la programación cultural (Rey, 2002, p. 136).

La manera en que esto se zanja es casi natural. El teleteatro es un género intermedio entre el teatro y la radio. Pero como teatro, tiene un origen alfabético, literario, en cambio la televisión es un medio emergente con un lenguaje y unas exigencias nuevas, tanto narrativas como técnicas, diferentes de las del teatro. Si se miran las primeras representaciones del teleteatro, se trata de autores como Ibsen, O’Neill, Gogol, Wilde, Strindberg (Rey, 2002, p. 145). Se trata de un exquisito repertorio de la literatura universal, cuyo conocimiento exige, además de conocimientos letrados, hábitos de lectura. Es obvio que esto no es muy televisivo y menos en una sociedad mucho más analfabeta que la actual.

Después vienen los intentos, más o menos exitosos, de adaptación de la literatura nacional a la televisión, con lo que podríamos llamar el canon del momento: *La vorágine*, *La marquesa de Yolombó*, *La mala hora*, *Tiempo de morir*, *El divino*, *El bazar de los idiotas*, *Mi alma se la dejo al diablo*, cuyos autores hacen parte de la élite literaria del país, como Jorge Isaacs, Tomás Carrasquilla, José Eustasio Rivera, Gabriel García Márquez, Álvarez Gardeazábal. Lo que esto significa es que también son productos de la cultura alfabética y que requieren familiaridad con ella (p. 149).

Por último, nos decidimos por lo más característico de la televisión latinoamericana como género propio, esto es, la telenovela. Introdujimos la “folletinización” del relato televisivo a través de los seriados como los de Julio Jiménez y los dramatizados más desgarradores en las telenovelas nacionales y a la vez los más cómicos en las comedias.

Esto suena casi obvio, pero lo que no es tan obvio es que se repitan los mismos errores en la concepción cultural del medio. Esto es, se espera utilizar un medio eminentemente oral e icónico para promover, difundir —o lo que se entienda por educar— en la cultura alfabética, a una población que no tiene tales hábitos ni competencias. Es decir, como en el caso de lo público y lo privado la acumulación no preexiste a la inversión del Estado, sino que este tiene que hacer el esfuerzo de crear

condiciones para la acumulación, en el caso de los medios audiovisuales es necesario que exista primero población alfabetizada para que pueda recibir una programación llamada culta a través de medios orales e icónicos. La inversión en alfabetización y escolarización son los equivalentes en la cultura a la inversión en infraestructura en la economía.

Pero entonces viene la otra incomprensión de la relación con la política. Cuando se critica el querer alfabetizar al pueblo en vez de plegarse a “su cultura” se hace bajo el pretexto anti-ilustrado de que “las elites ilustradas del siglo xviii, al mismo tiempo que afirmaban al pueblo en la política lo negaban en la cultura” (Martín-Barbero, citado por Rey, 2002, p. 129). Sin embargo, lo que no se dice es que entre más se reconoce al pueblo en su cultura, más se le niega en sus intereses políticos y económicos. Así, entre más democrático es un medio en términos culturales, es decir, entre más cobertura tiene, más concentrado es económicamente, y más totalitario políticamente.

Esto se evidencia bien en los noticieros, los cuales, mientras hacen aperturas en el lenguaje y la presentación, se mantienen férreamente centralizados a nivel económico y político, en los mismos nombres, las mismas empresas, las mismas orientaciones políticas (Rey, 2002, pp. 158-59). Aunque la televisión siempre había ofrecido noticieros, solo en los años setenta una innovación tecnológica vino a poner fin a los noticieros cinematográficos. El videotape era más apropiado para este género por cuanto permitía, entre otras cosas, el registro simultáneo de la imagen y el sonido, fuera de ser más barato por no necesitar revelado, además de que las cámaras eran más livianas y portátiles, facilitando el registro de acontecimientos rápidos (Carrillo y Montaña, 2006, p. 143).

Esto también permitió innovaciones narrativas y temáticas que perduran hasta hoy, al incluir cubrimientos regionales, informes especiales, etc. Sin embargo, esto no repercutió en los aspectos políticos y democráticos del medio. Se reforzó el reparto de los noticieros según capillas políticas “hasta que empezó a prevalecer el capital económico, con la privatización de la televisión” (Carrillo y Montaña, 2006, p. 146), lo cual afecta de manera ostensible la información, pues no se pueden afectar los intereses de los mismos grupos económicos que la ofrecen. Desde la privatización de los canales nacionales en 1997,

Las tendencias de concentración de los medios [...] han fortalecido el predominio de las lógicas mercantiles en la producción de la noticia televisiva, por encima del interés

público, de la veracidad de la información y de la contextualización y profundidad en el análisis de los sucesos nacionales. (López de la Roche, 2006, p. 52)

Pero además, “debemos aceptar que la noticia por televisión posee características inherentes a esta y recurre al drama, al contar historias, como vehículo hacia el espectador” (López de la Roche, 2006, p. 65) o, lo que es lo mismo, en la medida en que se llega más a ese espectador, se ha retrocedido en los aspectos económicos y políticos de la democracia.

En efecto, con la Ley 335 de 1997 se autoriza la creación de canales privados, los cuales empiezan a operar en 1998. Lo que aquí ocurre es que se privatiza también la infraestructura. La concesión inicial permite la creación de dos canales privados de alcance nacional, rcn y Caracol, y un canal regional en Bogotá, City tv, coincidentalmente, en su orden, los de mayor audiencia. En consecuencia la situación es más o menos esta:

La Comisión Nacional de Televisión tiene un criterio técnico para clasificar a los operadores y definir la estructura de la oferta. En cifras, esta estructura se refleja en la siguiente relación de operadores (tabla 10.5).

Para efectos de la construcción del país y del proyecto de nación lo que habría que cotejar sería las versiones de los dos canales privados y los tres públicos de alcance nacional, pues es allí donde se ven reflejados los relatos de la nación. Tal vez algo se pueda contraponer a estos los relatos de los ocho canales regionales. Los demás, los 47 canales locales y los 677 comunitarios, son versiones subnacionales en extremo particulares que merecen otra discusión, por cuanto no siempre de la sumatoria de localidades se hace una nación. Finalmente, los 56 operadores de televisión cerrada por lo general ofrecen una visión transnacional, a veces temática y especializada que no es el caso de la televisión generalista.

Tabla 10.5. Operadores de televisión

Televisión abierta (radiodifundida)	Televisión cerrada
3 canales nacionales públicos	54 operadores de tv por suscripción cableada
8 canales regionales públicos	2 operadores de tv por suscripción satelital
2 canales nacionales privados	
47 canales locales sin ánimo de lucro	
1 canal local con ánimo de lucro	677 operadores de tv comunitaria
61	733

Fuente: cntv, 2009.

En teoría, según la cntv, rtvc cubre el 92.0 % de la población, esto es, en términos físicos, los que pueden recibir la señal. Otra cosa es el consumo, el cual depende de la audiencia real de los medios. Para tal cubrimiento cuenta con 210 estaciones repetidoras en todo el país, que sirven a los tres canales públicos nacionales: Señal Colombia, Canal Institucional y Canal 1. Mientras tanto, Caracol y rcn aparecen cada uno con 134 estaciones, pero en realidad son la mismas estaciones que sirven a los dos canales, administradas por el Consorcio de Canales Privados Nacionales (ccpn). Por su parte, los canales regionales (8) poseen 190 repetidoras en todo el país, aunque sin discriminar cuántas corresponden a cada uno. Con estas estaciones deben cubrir, en teoría, el 78 % del territorio. Por último, los canales locales, City tv, Telemedellín y otros, con 49 estaciones, cubren el 45 % de la población (cntv, 2009).

A pesar de la aparente variedad de opciones, la realidad de la audiencia y, por tanto, del negocio y de la influencia, es bien distinta. Lo que aquí ocurre es que se privatiza también la infraestructura (el país), además de la producción económica (el Estado) y cultural (la nación). La concesión inicial permite la creación de dos canales privados de alcance nacional, rcn y Caracol, y un canal regional en Bogotá, City tv, coincidencialmente, los tres controlados por grupos empresariales, en su orden, Ardila Lülle, Santodomingo y Casa Editorial El Tiempo. Este último, que era el único grupo mediático nacional, estuvo controlado, a la vez, desde 2007, por el Grupo Planeta de España, pero a partir de 2012 está controlado por el grupo financiero Aval de Luis Carlos Sarmiento Angulo.

Como en el caso de la radio, ante esta apabullante realidad empresarial y centralista pero privada, se depositan esperanzas en la televisión comunitaria. Su primera característica es su existencia al margen de la legislación durante mucho más de 10 años, es decir, como un hecho comunicativo antes de ser uno jurídico a partir de la Ley 335 de 1996 (Téllez, 2004, p. 27) y específicamente a partir su reglamentación por la cntv, en 1999. A pesar del número de canales legalizados (60), pues no hay manera de saber los que no lo están, su principal debilidad es el poco número de afiliados, dado que la mayoría de los ingresos proviene del pago de los aportes de estos (p. 72) y el 75 % de los canales comunitarios cuenta con menos de 2 000 afiliados (p. 69). A esto hay que agregar que las cargas tributarias y los aportes que tienen que hacer a la cntv, o a su sucesora, en vez de recibir apoyo del Fondo para el Desarrollo de la Televisión, no permiten que dichos canales hagan inversiones en producción propia (p. 74), ni aprovechar la capacidad de su personal, que en el 60 % tiene formación postsecundaria (p. 75).

Lo más importante, sin embargo, es el carácter de la programación, la cual tiene un fuerte sabor local, que refleja la variedad de los problemas, las inquietudes y las expresiones culturales que son de la cotidianidad de las gentes de las regiones y localidades, que no figuran en la “agenda nacional” (Téllez, 2004, cap. 3). Pero dado que la nación no es una sumatoria de visiones regionales ni mucho menos una sumatoria de 300 o más visiones locales, sino un proyecto común superior a esas partes, para los efectos de este análisis lo importante son los medios de alcance nacional.

Esta diferencia en la concepción de la nación (que es abstracta, alfabética y oficial) es lo que explica las correspondencias entre lo público, estatal, “cultural” y alfabético, por un lado, y lo privado, comercial, empresarial oral-icónico por otro, pues esta última condición hace que un medio tenga más recepción, por consiguiente mejores ventas y por tanto mayor facilidad de organización en forma empresarial. Desde luego, es un mejor medio de propaganda política, pero no de debate público. Con ellos la esfera pública habermasiana no se enriquece sino que se empobrece. A diferencia de la radio, la televisión es centralizada no solo económica y políticamente, sino también culturalmente.

Recapitulando, tenemos que los medios modernos en Colombia empiezan a existir hacia fines del siglo xix y principios del xx como prensa popular y como empresas privadas familiares. Las empresas de radio se inician como empresas locales y, a partir de 1949, se erigen en empresas nacionales, con lo que se privatiza la producción y la infraestructura pero coexistiendo con una infraestructura y una producción de interés público encarnada en la Radiodifusora Nacional. Entre tanto, la televisión se inicia como servicio de interés público, pero luego se privatiza la producción, a través de la concesión de espacios a las programadoras privadas y finalmente se privatiza también la infraestructura con la aparición de los canales privados en 1998. Hoy los medios comerciales dominan el espacio mediático tanto de impresos como de radiodifusión y de televisión abierta, a juzgar por la audiencia. Lo que hay que resaltar, sin embargo, es que no son empresas de medios las que dominan sino los grupos económicos a través de ellas. Pero la dominación privada va de la mano con el predominio de la hegemonía comercial en la programación en detrimento de la programación cultural y educativa. Como quiera que lo público y lo educativo cultural están relacionados con la promoción de la cultura alfabética, la promoción de la tradición oral-icónica va más acorde con lo privado y comercial, dadas las carencias alfabéticas, pero también la condición antropológico-cultural que es por naturaleza oral-icónica.

A este respecto, Álvarez (2003) se planteaba una pregunta a la que esperamos haber respondido antes en otra parte (Narváez, 2010c), pero que hay que situar aquí: “Pareciera que las profecías de los años cincuenta, sesenta y setenta se prolongaran en el tiempo, sin descifrar las razones por las cuales no se han cumplido” (p. 32). Estas profecías se refieren a la desaparición de la escuela y su reemplazo por los medios. En parte la respuesta está en el fracaso de la labor educativa de la radio, la televisión y el cine, y es que no se trata de técnicas, ni de instituciones (escuela y medios) sino de códigos: no se puede enseñar cultura alfabética por medios orales e icónicos, sino alfabéticamente. Por eso, no hay tal transformación de la sensibilidad por la radio y la televisión (Martín-Barbero, citado por Álvarez, 2003, p. 32), pues la sensibilidad oral-icónica, narrativa y todas las demás características mediáticas, existen antes de la mediatización. No aprendemos a hablar porque exista la radio, sino que existe la radio porque existe el habla y la música. Tampoco se puede reducir la cultura alfabética al libro, como lo hace Sierra, R. (citado por Álvarez, 2003, p. 33), pues este es un momento técnico, un soporte, de la cultura alfabética, la cual existe antes y existirá después del libro.

Hemos dicho que en términos comunicativos la cultura popular es una constante de una matriz expresivo-simbólica (Martín-Barbero, 2003, pp. 161-62) —que nosotros llamamos tradición oral-icónica y narrativa—, opuesta a otra matriz informativa-instrumental —que aquí llamamos alfabético-argumentativa—, que deviene en ilustración.

Esta dualidad queda bien expresada en el siguiente reto planteado por Martín-Barbero: comprender aquello que le permite a la televisión “articular el discurso de la modernización [tecnológica], con la explotación de unos dispositivos de narración y reconocimiento descaradamente anacrónicos” (2003, p. 165). En otras palabras, articular los productos de una matriz informativa-instrumental como la tecnología televisiva, con los productos de una matriz expresivo-simbólica como el melodrama, por ejemplo. Este es el caso típico de una modernización, por mediatización, de una tradición cultural tan antigua como la especie humana.

11. Estructura del mercado cultural mediático en Colombia

Hemos tratado de mostrar el proceso de modernización cultural en Colombia en dos sentidos: a través de la institucionalización y la mediatización en el caso de la cultura alfabética;¹²¹ y en el caso de la cultura oral-icónica, en especial a través de la mediatización y la masificación. También dijimos que una parte de la modernización incluía un cierto grado de organización empresarial de la cultura, lo cual implica un mercado.

Todos estos procesos parecerían dirigidos a la conformación de dicho mercado en términos de oferta y demanda. Aunque también hemos visto que la tradición icónica ha tenido otra vía de modernización a través de la estetización que la ha llevado a convertirse en arte, la modernización que nos interesa

121 Sobre el mercado cultural alfabético, ver Narváez (2010 a).

para efectos de la formación del mercado cultural es la que se da por la vía de la industrialización —es decir, la mediatización—, y de la conversión de las instituciones culturales en empresas mercantiles. Lo que importa es el proceso de mercantilización tanto de la infraestructura como de la producción, que es lo característico del capitalismo cultural.

En otra parte mostramos cómo el régimen de acumulación de la economía informacional se basaba en la jerarquía que se establece entre los diferentes subsectores industriales de la misma (Narváz, 2002, pp. 92-93). Dicha jerarquía parte de las empresas de infraestructura de telecomunicaciones y termina con las empresas propia y exclusivamente de Internet, pasando por las empresas de la llamada industria cultural o productoras de contenido y siguiendo con las de hardware informático (procesadores y sistemas operativos).

Como sector intermedio entre las primeras y las segundas (convergencia) encontramos la industria de la televisión cerrada (satelital y por cable), que no es en rigor productora de contenido sino una manera de circulación de los productos en forma de servicios; entre las segundas y las terceras (convergencia), encontramos la industria de los juegos electrónicos, el dvd y cd, también maneras de circular los productos culturales en forma de bienes y no de servicios; finalmente, entre las terceras y las cuartas se hallan todos los software y protocolos que permiten la navegación y la existencia de la red como espacio de interactividad (tabla 11.1).

Tabla 11.1. Convergencia económica en Internet

Telecomunica- ciones	Convergencia	Industria cultural	Convergencia	Informática	Convergencia	Internet
Tel. fija	TV cable	TV, radio, impresos	CD Rom	Procesadores	Navegadores	Manejo Dominios
Tel. Móvil	TV satelital	Cine, video Discos	DVD	Hardware	Protocolos	Dominios
		Espectáculos Publicidad	Video juegos	Software		Servidores
				Datos		Sitios Motores de búsqueda Portales

Fuente: Tomado de Narváz (2002).

Esta jerarquía se basa en su importancia económica y política. Entre la infraestructura y la producción de contenido se debaten las jerarquías en Colombia, es decir, se decide cuál es el sector más rentable y, por tanto, de mayor acumulación.

Las empresas de telecomunicaciones y el mercado nacional

La infraestructura

Habría que diferenciar la infraestructura de telecomunicaciones de la infraestructura de radiodifusión (broadcasting), pues aunque en rigor ambas son telecomunicaciones, la primera no implica contenidos adheridos a su naturaleza, mientras que la razón de ser de la segunda es justamente la producción y transmisión de contenidos. En ese sentido, la infraestructura de telecomunicaciones tiene un valor estratégico en términos económicos y políticos y de soberanía (hacia dentro, porque es presencia física del Estado; y hacia fuera, porque marca independencia y control del territorio) más que cultural. Sin embargo, la radiodifusión no puede existir sin una infraestructura de telecomunicaciones que la soporte. En consecuencia, aquí se incluyen ambas.

Con la venta de Telecom en 2004, se quebró lo que debía ser un monopolio natural, es decir, una sola red de telecomunicaciones encabezada por Telecom que administrara tanto la conexión satelital como el espectro electromagnético a través de las diferentes estaciones terrestres. Técnicamente, se supone que Telecom debería ofrecer el soporte tanto para la telefonía fija, en caso de ingresar otros operadores (como lo hicieron Orbitel y Empresa de Telecomunicaciones de Bogotá [etb] a partir de 1997), como para la telefonía móvil. Así mismo, debía ofrecer los servicios satelitales a Inravisión (Instituto Nacional de Radio y Televisión), instituto cuya función radiodifusora podría a la vez extenderse a la operación de los canales privados de televisión, en caso de hacerse, como se hizo, la concesión.

Sin embargo, lo que hoy tenemos es una infraestructura segmentada en varias redes independientes: por un lado, para las telecomunicaciones tenemos la red matriz de Telecom, cuyo cubrimiento nacional le permite precisamente ser matriz de los otros dos operadores de telefonía fija, además de las tres redes independientes de los operadores móviles: Comcel, Telefónica y Colombia Móvil; por otro lado, para la radiodifusión tenemos la red pública de rtvc (Radio Televisión de Colombia) —que sirve a los tres canales públicos de alcance nacional y a los ocho regionales—, además de la red privada nacional administrada por el consorcio rcn Televisión- Caracol Televisión.

Esta situación resulta, en primer lugar, irracional en cuanto al aspecto económico, pues una sola infraestructura podría cumplir la función de las cinco; en segundo lugar, desde el punto de vista político es inconstitucional y arriesgada para la seguridad nacional, pues en la práctica el control del espectro y de la infraestructura terrestre está en manos de agentes privados y extranjeros.

En efecto, desde el punto de vista de la pura economía la situación Colombiana se caracteriza por dos fenómenos: por un lado, el cuasi monopolio de los extranjeros y, por otro, el cuasi monopolio de los poseedores de redes. Así, en Colombia, según la superintendencia de sociedades, existen 60 empresas de telecomunicaciones, por lo menos entre las 5 000 más grandes del país. Sin embargo, la centralización en este sector es enorme: de los usd 11917.3 millones facturados en 2009¹²², las primeras ocho concentraron el 67.8 % (Narváez, 2013).

Por otro lado, entre estas ocho empresas la mayoría (cinco) son privadas. Sin embargo, la mayor centralización se da en términos de propietarios. Comcel y Telmex Colombia son en realidad la misma empresa (Telmex)¹²³, lo cual quiere decir que ella sola factura un estimado del 1.75 % del pib de Colombia en un año. Lo mismo puede decirse de Telefónica y Colombia Telecom, pues son ambas de Telefónica, empresa de España. Su facturación equivale casi al 1.0 % de pib. Es decir, más de 2.5 % del pib de Colombia pasa por las manos de dos empresas extranjeras de telecomunicaciones.

Por último, Orbitel es el operador de larga distancia de epm y etb, o sea que en realidad tenemos dos empresas públicas en vez de tres. En síntesis, tenemos dos empresas públicas y tres empresas privadas en el mundo de las telecomunicaciones, pero mientras las privadas tienen el negocio de la telefonía celular y compiten en el de la telefonía fija, las públicas son vanguardia en la fija pero no compiten en el sector del futuro que es la telefonía móvil (Narváez, 2013).

La televisión

En cuanto al negocio de la televisión, hay que tener en cuenta que esta es a la vez una tecnología y una narrativa, una empresa y una institución. En consecuencia se deben

122 Se calcula con precio promedio del dólar en 2010 que fue de \$1899 por dólar. Tomado de: www.preciodeldolar.com.co

123 Convertida en Claro a partir de 2012.

distinguir tres clases de agentes: los que tienen producción e infraestructura de difusión, los que tienen solo producción y los que tienen solo redes. Como negocio, hay que tener en cuenta que los que funcionan como tales son, formalmente, los operadores con ánimo de lucro; pero informalmente, las televisiones locales y comunitarias son pequeños negocios que no alcanzan a estar registrados en la Superintendencia de Sociedades. Sin embargo, el grueso del negocio está en los primeros.

En efecto, aunque la Superintendencia de Sociedades incluye todos los tipos de empresa como televisión, sobre todo por el papel que juegan en la financiación de la televisión pública,¹²⁴ de las 13 empresas que clasifican entre las cinco mil más grandes del país, podemos hacer la siguiente discriminación:

- A. Empresas con producción y frecuencia. Quiere decir que tienen canal propio o tienen espacios en concesión en el Canal 1 y, por tanto, son responsables de su propia programación. Las que tienen canal propio son responsables además del flujo.
- B. Empresas productoras. Estas suelen producir para las anteriores y eventualmente para los canales que se ofrecen por las empresas de televisión cerrada. No son responsables de la programación ni del flujo.
- C. Empresas difusoras. Solo poseen la infraestructura, no son responsables de la producción, ni de la distribución ni del flujo. Tienen la obligación de producir y programar un canal propio dentro de la oferta, especialmente informativo.

Como se puede ver en cifras (Narváez, 2013), el negocio de la televisión en términos de producción y programación no es lo más rentable. Sumadas las ventas de todos los operadores aquí registrados alcanzan alrededor del 0.3 % del pib del país. Desde luego que el grueso de la facturación está en los grandes operadores de televisión por cable que, como ya se vio, son Telmex, Telefónica, Une-epm y etb, pero entonces su negocio son las redes, la infraestructura y por eso existen primero que todo como empresas de telecomunicaciones.

124 El cambio de la Comisión Nacional de Televisión (cntv) a la Agencia Nacional de Televisión a partir del año 2012 no ha significado todavía una redefinición de los operadores de televisión.

En cuanto a la televisión pública, existen cuatro modalidades de financiación universales que son el canon, el presupuesto público, la publicidad y la tarificación (Bustamante, 2004). En Colombia esta se financia, por ley, de las siguientes fuentes:

La televisión abierta: De estos operadores se obtienen el valor de la concesión, desde luego por una sola vez, y el 1.5 % de los ingresos brutos como ingreso permanente. Esta es la única fuente verificable y calculable. Según las cifras (Narváez, 2013), los tres canales privados suman ingresos en 2009 por usd 500.3 millones, lo cual significa ingresos para la tv pública de unos usd 7.1 millones.

La televisión cerrada: De aquí se obtienen el valor de la concesión o derecho de entrada y el 10 % del ingreso bruto por las suscripciones, así como el 10 % de la facturación por publicidad del canal propio que debe programar cada concesionario. Con las cifras que tenemos (Narváez, 2013) y con la facturación de Telmex Hogar en 2008 (Dinero, Mayo 29 de 2009) más la facturación de los otros tres operadores, en total estaríamos llegando a una suma cercana a los usd 631.9 millones. En consciencia, deberían pagar a la cntv unos usd 63.2 millones.

La televisión comunitaria: El 7 % que debería recibir por los pagos de los afiliados de los canales comunitarios es casi imposible de calcular. Con la cantidad de canales comunitarios existentes, casi 700, los que como mínimo debían tener 200 afiliados, estaríamos hablando de por lo menos 140 000 afiliados. Pero ya vimos que el promedio de afiliados es de 15 000 o más, o sea más de siete millones de afiliados, lo cual convertiría a esta modalidad de televisión en la principal fuente de financiación de la televisión pública. Sin embargo, la precariedad económica en que sobreviven, en algunos casos, y en otros el hecho de ser negocios particulares, les impide reportar la cantidad real de afiliados para evadir estos pagos. Esta es más o menos la regla.

En resumen, la televisión pública contaría con aproximadamente usd 7.9 millones provenientes de la facturación de los canales privados, además de los usd 63.2 millones de la televisión privada, pues los aportes de la televisión comunitaria es casi imposible hacerlos efectivos. Si la televisión pública se compone de tres canales nacionales y ocho canales regionales, quiere decir que con algo más de la tercera parte de los ingresos de uno solo de los canales privados se tienen que hacer funcionar 11 canales públicos. ¿Habrá alguna posibilidad de competir?

La radio

El negocio de la radio se presume como uno de los más rentables en el país, pero su información es también de las más opacas. Lo primero que hay que recalcar es que su gran dispersión hace difícil saber el agregado de ingresos o de ventas que realizan los miles de operadores de todas las modalidades en el país. En consecuencia, hay que conformarse con los agentes más formalizados, como las grandes cadenas de alcance nacional o los concesionarios de frecuencias comerciales. Aun así, el acceso es restringido.

En efecto, hay más de 600 concesionarios de radios comunitarias. La financiación de estos es un completo misterio, pues cada concesionario parece ser un empresario, un gestor o lo que sea, pero no está claro en ningún registro estatal cuántos son los ingresos ni de dónde provienen. En cuanto a las radios de interés público, no está cuantificado tampoco el valor total de los presupuestos asignados a cada emisora por la institución que usufructúa la concesión. En el caso de las radios universitarias, tampoco hay todavía un ente que haya desagregado en el presupuesto de las universidades lo asignado a las emisoras y mucho menos cuánto suman estos presupuestos juntos.

Así las cosas, nos quedan solamente las cuentas de las empresas dedicadas a la radio comercial. En este caso, hay un número cercano a 200 concesionarios, de los cuales solo los más grandes, esto es, unos 42, reportan estados financieros a la Superintendencia de Sociedades. El monto de los ingresos de estos 42 operadores es una tarea pendiente. De estos, solo tienen información pública los tres más grandes, por cuanto se clasifican entre las 5 000 empresas más grandes de Colombia. Es decir, entre las 5 000 empresas solo hay tres radiales y solo dos entre las primeras 1 000, medidas por sus ingresos: Caracol Radio, rcn Radio y muy lejos de las anteriores, Organización Radial Olímpica que facturó una cuarta parte de la facturación de cada una de las anteriores (Narváz, 2013).

En cuanto a las utilidades, las 42 empresas radiales que reportaron a la Super-sociedades en 2009, sumaron ganancias; pero de esas utilidades, solo tres empresas (rcn, Caracol y Radio Continental) se quedaron con el 91 % de las ganancias (Supersociedades, 2010). No es necesario hacer comentarios adicionales sobre la situación oligopólica del mercado de la radio en Colombia. No hay manera por ahora de cuantificar su contribución al pib en cuanto no se conozcan sus ventas totales.

El consumo, la audiencia y la nación

Si, como se ha visto, la televisión, como producción y como programación, no es el gran negocio, el cual es mejor remunerado en la circulación, a través de la infraestructura de telecomunicaciones, entonces, ¿cuál es la razón para que haya tanto interés en acceder a frecuencias, a nuevos canales, etc.? La explicación puede estar en el hecho de que es el medio con mayor audiencia en el país y por tanto en el que mejor se pueden legitimar los distintos intereses y relatos de la nación. Según el Estudio General de Medios (egm-II, 2010) las audiencias en Colombia se distribuyen como en la tabla 11.2. Aquí se presenta la primera muestra de las protuberantes características de la nación en cuanto mercado cultural: consiste en que el consumo de medios es descendente en la medida en que los medios son más alfabéticos y en la medida en que exigen erogaciones económicas.

Tabla 11.2. Medios y audiencias en Colombia¹²⁵

Medio	Audiencia (EGM-II, 2010)
Televisión	94.7
Radio	64.7
Revistas independientes	42.8
Prensa	33.3
Internet	35.9
Revistas prensa	21.0
Cine	5.9

Fuente: cntv (2010b), acimi, egm.

En el otro extremo del análisis, el del consumo por estrato (tabla 11.3), el consumo de televisión y radio no hace prácticamente ninguna diferencia entre los estratos sociales. Esta estratificación del consumo mediático nos sugiere algunas ideas no por obvias menos interesantes.

125 “Las audiencias de los medios se midieron así: televisión: espectadores/día, radio: oyentes/día, revistas independientes y de prensa: lectores/período de publicación, prensa, Internet: usuarios/día y cine: espectadores/semana” (cntv, 2010b).

Tabla 11.3. Consumo de medios por estrato social

Medio	Estrato 1	Estrato 2	Estrato 3	Estrato 4	Estrato 5	Estrato 6
Televisión	93	94	94	94	93	94
Radio	65	68	68	71	69	72
Revistas independientes	26	37	47	62	75	80
Prensa	33	30	35	43	49	53
Internet	12	23	33	61	70	79
Cine	2	3	6	13	14	18

Fuente: acim, 2010.

Aunque la televisión y el cine parecieran hablar el mismo lenguaje (imágenes en movimiento, relatos, sonido, música, escenografía, dramaturgia, etc.) se encuentran en los extremos del consumo cultural. El más elitista es el cine y el más popular es la televisión. Podríamos decir que la asistencia al cine ha dejado de ser un consumo mediático, es decir, un consumo para informarse o divertirse y se ha convertido en un consumo artístico y, por consiguiente, distinguido. La distancia entre el estrato seis y el uno es de nueve a uno en cuanto a consumo y la distancia entre los estratos altos y bajos es de siete veces.

El otro medio que hace una diferencia profunda entre estratos es Internet que se supone es el democratizador de la comunicación mediática. Mientras que en el estrato seis se consume más internet que radio y se acerca a la televisión, en el estrato uno la diferencia entre consumo de televisión e internet es casi de ocho a uno. La diferencia en el consumo de Internet entre el estrato uno y el seis es de más de seis veces y entre los estratos bajos (uno y dos) y los altos (cinco y seis) agregados es mayor a cuatro veces. Esto desde luego tiene que ver con dos características ya mencionadas de internet: es de pago y exige competencias alfabéticas.

Y es que, en efecto, la alfabetización es el indicador más fuerte del consumo cultural, sobre todo en Internet. Los académicos creemos que por ser usuarios más o menos competentes de dicho medio eso es lo que sucede en toda la sociedad. Sin embargo, las cifras son realmente decepcionantes cuando se mira el consumo por nivel académico (tabla 11.4). Esto nos muestra que solo las personas con formación de posgrado tienen niveles de exposición a Internet más o menos iguales a los de televisión; así mismo, los que tienen formación universitaria se exponen a Internet casi en la misma medida que a la radio. Es decir, solo la élite alfabetizada tiene alternativas informativas distintas a la radio y la televisión privadas, o sea a las empresariales. Y recordemos que la educación superior, sobre todo de calidad alfabética, no es lo más extendido en Colombia.

Tabla 11.4. Acceso a Internet, según grado de escolaridad

Postgrado (especialización, maestría, doctorado)	84 %
Universidad (completa e incompleta)	67 %
Técnica (completa e incompleta)	43 %
Secundaria (completa e incompleta)	25 %
Primaria	5 %
Sin estudios	2 %
Total	33 %

Fuente: acim, 2010.

El mercado mediático oral-icónico

Si la televisión es el medio nacional por excelencia, el que fija la agenda y el que reúne las características culturales más populares (oralidad, iconicidad y narrativa), no tiene nada de extraño que sea el medio por excelencia de una sociedad poco alfabetizada (tv-céntrica en vez de diariocéntrica). Así mismo, la radio, además de las características narrativas orales, tiene una característica adicional que viene con la oralidad y es que en ella se logran identificar las hablas regionales.

Ahora bien; si la oferta que predomina es oral-icónica, televisiva en particular, ¿quién tiene mayor sintonía con la audiencia? Pues bien, lo que indican estas cifras de manera literal es que los canales privados nacionales están llegando a más de 14 millones de personas diariamente y City tv a unos cinco millones aproximadamente. Estos son los canales de tres de los más grandes grupos económicos del país. Es decir, son de empresarios y son empresas; son los voceros del capital. Es el capital dirigiéndose a la sociedad (Narváez, 2013).

Entre tanto, los canales públicos nacionales, en conjunto, suman un 38.3 % de la audiencia, lo cual significa más de seis millones de personas. Esta no es una audiencia para nada desdeñable, teniendo en cuenta las precarias condiciones de financiación que vimos en el apartado anterior. Esta se supone que es la voz del Estado y del interés común (interés público). Pero si a ello le sumamos las audiencias de los canales regionales, llegamos a una audiencia del 70 %, lo cual significa que el mensaje del Estado a la sociedad llega por lo menos a diez millones de personas, aunque sea de forma fragmentada entre nacional, regional y local. Si esto se logra con una financiación prácticamente ocho veces inferior a la financiación (según ventas) de los canales

privados, es posible pensar que con una apuesta seria por la televisión pública sería posible tener versiones de nación alternativas a las exclusivas del capital.

La radio es el segundo medio más popular pero también uno de los más concentrados en cuanto a dominio de audiencia. Según el estudio que realiza el Grupo Latino de Medios, que más o menos confirman otras fuentes en cuanto a la estructura de la audiencia de radio en Colombia, las empresas más grandes por sus ventas son también las más importantes por la audiencia. Pero lo destacable es que no se salen de los mismos grupos que controlan otros medios (tabla 11.5).

Tabla 11.5. Audiencia de radio

Radio	Oyentes	Porcentaje	Control
Caracol	9 538 300	39.3	Grupo Prisa-Santodomingo
RCN	6 357 100	26.2	Grupo Ardila Lülle
Olímpica	3 351 700	13.8	Grupo Olímpica
Independientes	3 184 900	13.1	
Todelar	707 000	2.9	Tobón de la Roche (familiar)
Melodía	280 600	1.2	Páez Espitia (familiar)

Fuente: glp (2012), ecar I-2012.

La tabla (11.5) es suficientemente elocuente sobre la relación entre, por un lado, lo popular (por tanto democrático, al decir de algunos) de la radio como cultura, pues estamos hablando de millones de personas mayores de 12 años que la escuchan, que son posibles consumidores y votantes, y por otro lado, lo monopolístico y totalitario de la radio privada como institución y como empresa, pues al mismo tiempo estamos viendo que es un negocio que prácticamente controlan tres personas, no solo en lo económico, sino en cuanto a opinión e información.

Pero, ¿qué decir de las revistas independientes? Aunque parezca sorprendente que un medio alfabético como las revistas tengan más audiencia que los periódicos e Internet, se puede aventurar una hipótesis: vistas las primeras diez revistas del ranking, estas no son en rigor alfabéticas, sino icónicas, no son analíticas sino narrativas, y en general no requieren competencias alfabéticas para ser consumidas (Narváez, 2013). Más allá de las características culturales de las revistas independientes, su consumo está rigurosamente estratificado, pasando del 25 % en el estrato 1 al 80 % en el estrato 6, con una correspondencia exacta entre estrato y consumo cuantitativo.

El cine, por su parte, como medio y como institución, siempre ha sido minoritario, no solo por los costos sino que ahora con la facilidad de ver las películas en tv o en Internet, en formatos como el dvd, etc., su consumo, además de artístico, se hace más un asunto social y de prestigio que de posibilidades técnicas o económicas. En cuanto al mercado, solo diremos por ahora que para ver su magnitud es necesario compararlo con un mercado similar en población, como el español (Tabla 11.6).¹²⁶

Tabla 11.6. España y Colombia: mercado del cine, 2008

Mercado	España	Colombia
Estrenos locales	173	14
Pantallas	4 140	472
Espectadores	107 600 000	21 500 000
Recaudación	USD 895 000 000	USD 21 500 000

Fuente: Tomado de Getino, 2009.

¿Cuáles son las posibilidades de contrarrestar esta visión tv-céntrica de la sociedad, y más aún, esta visión mistificadora de los medios privados que quieren hacer aparecer intereses corporativos como intereses comunes? Desafortunadamente el comportamiento de las audiencias no da mucha esperanza. Si bien la audiencia de los canales públicos indica que este medio, como lenguaje y como relato, es una manera de contraponer visiones excluyentes, las versiones de la tv no son confrontables solo ni principalmente desde la misma televisión sino desde otras alternativas culturales críticas. Para eso sería necesario que el consumo de televisión fuera equiparable con el de medios de otra naturaleza, no solo con otras televisiones o radios (otros intereses), sino con medios escritos (otros códigos). Sin embargo, las cifras son desalentadoras, como se puede ver en lo que sigue sobre el mercado de los medios alfabéticos.

El mercado mediático alfabético

El mercado alfabético, como se trató de explicar al principio, depende de manera crítica de la educación formal, de la alfabetización de la población y de sus niveles de logro académico, por lo menos en lo que respecta a las posibilidades. Quiere decir que la alfabetización de la población crea la posibilidad pero no garantiza un gran mercado; en cambio el analfabetismo sí niega toda posibilidad de mercado a dicha cultura, pues no habrá consumidores competentes aunque tuvieran una economía

126 Para un análisis de la producción en la primera década del siglo xxi, ver Rojas (2012).

solvente. Este mercado, entonces, tiene que ser creado *ex profeso*, no preexiste a ninguna política. Pero aquí no se trata de ver el mercado potencial relacionado con las coberturas educativas (Narváez, 2010a; Narváez, 2010b), sino el mercado efectivo en cuanto a ventas y circulación.

En cuanto al consumo de prensa e Internet, que comparten más o menos la misma audiencia, una tercera parte de los usuarios, se podría aventurar, comparten también dos características: tienen un origen cuasi alfabético, es decir, gráfico, o sea una amalgama entre alfabetismo y diseño, y al mismo tiempo son medios de pago (por compra y por tarificación respectivamente). Además de eso, son hoy el punto de encuentro entre la circulación individual y en línea.

En relación con los diarios, lo que se puede ver es la misma tendencia que en todos los indicadores del mercado alfabético: en España tenemos aproximadamente un diario por cada 226 000 habitantes y en una comunidad como Andalucía, que tiene 40 diarios para 8.4 millones de habitantes, la proporción sería de un diario por cada 210 000 habitantes. En Colombia, esa misma proporción sería de uno por casi un millón de habitantes, 978 000 exactamente (Narváez, 2013).¹²⁷

Pero lo que en realidad importa para el mercado alfabético son las cifras de circulación, en este caso, de los tres primeros diarios de cada país (Narváez, 2013). En este sentido, los de España superan en una proporción de tres a uno a los de Colombia. Nos fijamos en estos tres porque son los que responden al diario tradicional que consume el lector alfabetizado, es decir, editado en papel, que se vende y que tiene información general.

Pero al lado de este bloque que podríamos llamar el núcleo duro de la oferta y la demanda del mercado mediático impreso, tenemos un número de lectores complementarios que desbordan las comparaciones, ya que no se pueden juzgar con el mismo criterio, pues en el caso de Colombia, aun sumando los diez primeros diarios no alcanzan sino las dos terceras partes de la circulación de los tres primeros de España. Esto nos plantea por lo menos una asociación con las cifras de alfabetización y educación formal que hemos mostrado en otra parte (Narváez, 2010a).

127 Es importante aclarar que las cifras aquí registradas hablan de tirajes diarios reportados por los propios periódicos y no de la circulación efectiva entre el público que siempre es un poco menor; esta circulación está especificada en los datos de los diarios españoles, pero no lo está en los de los Colombianos. En consecuencia, para poder tener cifras comparables se toman los datos del tiraje en ambos casos.

Pero donde mejor se puede medir el mercado alfabético es en la edición y venta de libros. No solo por la cantidad sino por las características culturales. Tres son los indicadores cuantitativos que nos describen el mercado: la edición de títulos, el tiraje o número de ejemplares y las ventas internas en unidades (tabla 11.7).

Tabla 11.7. Mercado del libro en Colombia 2007-2009

Año	2007	2008	2009
Total títulos editados	10 149	11 749	11 389
Producción total de ejemplares	29 574 946	32 603 131	30 336 833
Total ejemplares vendidos en mercado nacional	21 852 981	24 274 591	25 460 559

Fuente: Elaboración con base en datos extraídos de García (2012).

Continuando con la lógica comparativa, según la Federación de Gremios Editores de España (fgee, 2009), en el año 2008 se editaron en ese país 70 520 títulos, casi 200 al día, con un tiraje de casi 358 millones de ejemplares. O sea que se editaron en España un poco más de seis veces los libros que se editaron en Colombia, pero el tiraje total es once veces superior.

Los ejemplares vendidos en el mercado interior de España en 2007 fueron 250 860 500 (fgee, 2009). Como se puede ver, una cifra 12 veces superior, lo que implica más de cinco libros por habitante en España y medio libro por habitante en Colombia. En síntesis, España tiene un mercado alfabético 10 u 11 veces superior al de Colombia, teniendo la misma población y la misma lengua. En términos de valor, usd 236 millones en Colombia (Camlibro, 2009) frente a eur 3 123 millones (usd 4 059 millones) en España (fgee, 2009).

¿Qué se puede agregar frente a esto? Pues que el consumo cultural en España es al menos más variado que en Colombia, si consideramos que, aunque el 43 % de los españoles no son lectores, el 41 % sí son lectores frecuentes, es decir, que leen libros en su tiempo libre al menos una o dos veces por semana (fgee, 2009). Aunque no hay datos exactos comparables, esto se puede reflejar en que en Colombia el promedio de lectura es de dos libros per cápita al año, mientras en España es de ocho (Rey, 2009, p. 246). Desde el punto de vista de la caracterización cultural, lo que queda para la discusión es que la mayoría de los libros editados y vendidos son de narrativa, que no es en principio una característica de la cultura alfabética sino de la tradición oral.

Así que en Colombia los consumos mediáticos que igualan son los de televisión y radio (oral-icónicos), y los que estratifican y segregan son los de revistas independientes e Internet (alfabéticos) y el de cine (artístico), los primeros gratuitos y los segundos de pago. En resumen, lo que preocupa de todo este panorama es que siguen siendo los mismos alfabetizados y los de altos ingresos los que tienen consumos culturales que les permiten contrastar los relatos de la televisión y de la radio privadas, que son casi la fuente exclusiva de información y entretenimiento para la gran mayoría de la población (aproximadamente el 84 %) conformada por los estratos uno, dos y tres.

12. Conclusión: hegemonía alfabética, masificación mediática y capitalismo periférico

A lo largo de esta disertación se ha intentado demostrar una correspondencia entre el desarrollo como expansión social y como tradición nacional de la cultura alfabética y el desarrollo del capitalismo. Por otro lado, la manera como esta cultura alfabética se convierte en una cultura hegemónica en su relación con la cultura oral-icónica. Lo que se llama entonces la modernización de la cultura occidental consiste en su secularización y su tecnificación. Desde el punto de vista de la economía política de la cultura, estos dos procesos se traducen en mercantilización y mediatización de la misma, por lo que hemos propuesto el nombre para estos procesos de capitalismo cultural. En estos términos, el problema del desarrollo o del subdesarrollo, de la posición central o periférica de los países en el moderno

sistema mundial se explica principalmente como un acumulado de cultura alfabética y capitalismo.

La cultura alfabética como cultura hegemónica

¿Qué tiene que ver esto con la mercancía y el mercado cultural, el alfabetismo y el capitalismo? Tiene que ver con que, en la alfabetización y la escolarización, en la educación básica y media, pero sobre todo en la educación superior, es donde se forma la masa crítica del mercado alfabético en cuanto aquí se adquieren —y esto no es un juego de palabras— las formas de la cultura alfabética, es decir, se adquieren las formas expresivas alfabéticas y las formas de contenido argumentativas, analíticas y, en general, abstractas. Por consiguiente, aquí se forman en principio los consumidores, sobre todo por el tercer componente que mencionamos en la constitución del mercado cultural: las competencias. Los consumidores del mercado cultural alfabético son, en rigor, consumidores formados, o sea que no hay consumidores alfabéticos espontáneos sino dirigidos, creados *ex profeso*, deliberadamente, lo cual se debe al carácter gramaticalizado de la cultura alfabética, a la arbitrariedad de la misma.

Esto contradice las grandes falacias del neoliberalismo cultural, tanto de derecha como de “izquierda”, basadas en la tecnoutopía, según las cuales en la actual etapa del desarrollo hemos pasado: de la masa al individuo; de la oferta a la demanda; de la producción al consumo; de los contenidos a las competencias; del emisor al receptor; y de la enseñanza al aprendizaje. Todo lo cual se resume en una gran consigna aparentemente libertaria: del dirigismo estatal a la libertad individual. Pero esto se traduce en una consigna trágica: de lo público a lo privado.

La razón de esta inversión del sentido es que, si bien todo esto suena progresista, esconde una particularidad que es la que se ha intentado demostrar a lo largo de toda esta disertación: en lo que hace a la cultura alfabética, todo este “evangelio” se muestra como una falacia por cuanto: a) la cultura alfabética, como cultura gramaticalizada, exige una enseñanza dirigida de las reglas antes que el aprendizaje de los textos, por tanto, la enseñanza sigue primando sobre el aprendizaje; b) si no hay enseñanza, no hay aprendizaje de competencias alfabéticas y, por tanto, no hay receptor de textos alfabéticos; c) para que haya aprendizaje de las formas se requiere aprendizaje de las sustancias de contenido ligados a esas formas, pues así como no se aprende la lengua solo por los sonidos sino por el significado ligado a esas cadenas de sonidos, de la misma manera, solo se aprenden las competencias alfabéticas ligadas

a contenidos académicos, que solo son accesibles en forma alfabética; entonces, si no hay contenidos no hay competencia;¹²⁸ d) si no hay competencias no hay receptor; e) si no hay receptor no hay consumidor; f) si no hay receptor ni consumidor, no hay demanda y, por consiguiente, no hay mercado; g) si no hay demanda ni mercado no habrá producción capitalista propiamente dicha de productos alfabéticos. No habrá capitalismo cultural.

Por tanto, la producción alfabética solo existirá como oferta pública dirigida por el Estado a una gran masa constituida por la nación. Pero para que esa gran masa se convierta en consumidora competente debe asimilar las formas de la cultura alfabética, que es lo que hace el sistema escolar en sus diferentes niveles. Para que esta cultura realmente se masifique, y no sea solo de una élite, se requiere que haya una oferta pública y dirigida, y esta tarea la tiene que asumir el Estado con criterios públicos y no privados. En ese sentido, es el Estado el que crea el mercado cultural. Por eso, lo público, lo urbano y lo alfabético de la sociedad van juntos. La conclusión a la que llega Rey (2009, p. 247) analizando las encuestas de cerlalc sobre lectura, aunque parece obvia, se reafirma cada vez que se confronta empíricamente: “los ricos (de mayores ingresos) leen más que los pobres [...] los más educados más que los menos educados, la gente de la ciudad más que las personas del campo”. Situación que no cambia con la introducción de Internet como nueva técnica y nuevo soporte alfabético, pues, según el mismo autor:

Los que tienen más dinero y más educación leen más en Internet [...]. Los que más leyeron libros son los que le dedican más horas a la lectura en Internet de lunes a viernes [...]. Los que más compraron libros en los últimos 12 meses, le dedicaron más horas de Internet [sic] (Rey, 2009, p. 251).

128 La justificación para reducir la duración de las carreras en la Universidad Nacional de Colombia se basa en la creencia de que “estamos enseñando demasiado”—como dijo el rector de la Universidad Nacional en su momento—, y de que lo que necesitan los estudiantes es aprender más competencias y menos contenidos, como si las primeras se pudieran aprender sin los segundos. Desde luego que uno no puede creer que las máximas autoridades educativas de la nación (la ministra de Educación y el rector de la Universidad Nacional) tengan tales niveles de ignorancia como para creer realmente en esa afirmación, por lo que se impone la hipótesis de que lo que se busca es reducir la presencialidad de los estudiantes, el número de profesores y, además, venderles a los estudiantes como maestría lo mismo que antes obtenían en el pregrado, pero ahora a precios de mercado. En la práctica, se trata de privatizar los últimos años de formación profesional. En España, igualmente, con la aplicación del plan Bolonia, “lo que antes equivalía a ser licenciado en una carrera de cinco años [...] ahora se divide en dos partes (grado y posgrado) y, si se quiere llegar a esa especialización de cinco años, se tiene que pagar el posgrado a precio de oro” (Diez, 2009, p. 7). Lo peor es que no hay salida: si no se obtiene el posgrado no hay inserción laboral, lo que ratifica que en la práctica se privatizan los dos últimos años de formación también en Europa. A esto el autor lo ha llamado capitalismo académico.

No queda duda acerca de la preeminencia de la familiaridad con el código sobre la familiaridad con la técnica o el soporte a la hora de poner en práctica la competencia cultural.

De todo lo anterior se desprende entonces que la función de crear un mercado variado, múltiple y exigente para la industria cultural no corresponde a la propia industria sino a la escuela. Ninguna industria editorial puede crear un mercado de lectores en una nación de analfabetos; guardando las proporciones, lo mismo ocurre con el resto de la oferta: no habrá un mercado para la música clásica allí donde, desde la familia y desde la escuela solo se conoce la música pop. En ese sentido, la sentencia de Bourdieu, parece inobjetable: “La competencia específica [...] depende de las oportunidades que ofrecen de modo inseparable los diferentes mercados —familiar, escolar o profesional— para su acumulación, su ejecución y su valorización” (1999a, p. 85). En un momento histórico determinado el círculo tiene que romperse por la escuela, pues la familia y la profesión, al margen de aquella, solo se reproducen sobre las mismas bases. En la medida en que una generación adquiere un grado de escolaridad superior al de la anterior, el capital escolar se transmitirá como herencia a la siguiente y de esta manera se potenciarán las competencias escolares. Por eso, el desarrollo de la industria cultural y de su mercado no está desvinculado de la alfabetización y la escolarización. La tendencia que se puede apreciar es que en general los países más alfabetizados son también los mejores mercados para la industria cultural, pues es más variada la oferta y también la demanda, como lo demuestra la comparación hecha entre España y Colombia (Narváez, 2010a; 2010b).

Por otro lado, además de ser el verdadero inicio de la masificación, la mayor alfabetización y escolarización también pueden redundar en mejores ingresos para la población y, por tanto, en capacidad de compra, lo cual significa que el mercado cultural depende doblemente de la escolarización, pues crea las competencias y hábitos y, a la vez, el poder adquisitivo, los dos componentes cualitativos del mercado cultural.

En efecto, la cultura alfabética, con el tipo de discurso que hemos sustentado, no circula ni se produce, porque no se acomoda a sus características, a través de la televisión y el video, sino que se concentra, se reproduce y circula, aparte de las grandes universidades y los centros de investigación, a través de las bibliotecas, de grandes bases de datos, de los sistemas informáticos y de Internet.

Por otro lado, la cultura alfabética a la que estamos aludiendo no conduce a una visión fragmentada y caótica del mundo, construida, como ocurre a través de la

cultura mediática, de retazos de muy diversos discursos, sino que aspira a una visión de mundo estructurada y coherente.

Lo más característico, sin embargo, es que, a diferencia de la cultura mediática, en la que toda la audiencia comparte más o menos la misma cantidad y el mismo tipo de información y de saberes (un nivel medio de cultura), la cultura alfabética conduce a la especialización, es decir, a la adquisición de conocimientos cada vez más abundantes y profundos sobre la materia del interés particular y, por principio, diferentes a los de otros especialistas.

Esta especialización conduce a una cultura de la información en la cual la intención deliberada del consumo cultural no es solo el entretenimiento (información ocio), ni la noticia (información acontecimiento), ni las transacciones (información servicio) sino el conocimiento (información conocimiento) (Wolton, 2000, pp. 100-101), por lo que la información adquirida deviene en lo que podríamos llamar una información calificada, es decir, información que sirve para tomar decisiones y para orientar la acción social macro. Como quiera que la sociedad se rige por decisiones tomadas con base en los saberes producidos por esta cultura, ella sí es una cultura hegemónica.

La cultura massmediática como cultura subordinada

El proceso de modernización de la cultura oral-icónica, como lo hemos demostrado, consiste básicamente, en su mediatización desde el punto de vista técnico y en su masificación como expansión social. La expansión se facilita por la conversión de tradiciones populares en productos alfabéticos y por la conversión de tradiciones alfabéticas en productos oral-icónicos y narrativos. Esta conversión técnico-semiótica es la que permite hablar de una cultura mediatizada y masiva, por lo que consideramos apropiado el nombre de massmediática, que viene a ser una continuidad con la cultura masiva y con la cultura popular. Como cultura popular, la cultura massmediática deviene o se mantiene entonces como cultura subordinada.

Pero sería un error suponer que la cultura mediática se desarrolla al margen de la cultura alfabética. Al contrario, la cultura alfabética ejerce su hegemonía sobre la cultura mediática en varios sentidos: en primer lugar, desde los tiempos de la cristianización de Europa en la Edad Media, los textos oral-icónicos aparecen como subproductos de los textos sagrados y de los tratados de los padres de la Iglesia, considerados la verdadera tradición intelectual de la cristiandad, de los cuales los primeros son una

suerte de versión popular para que los creyentes comunes y corrientes accedan al conocimiento de la doctrina, pero que no les prepara para actuar como constructores o cuestionadores posibles del discurso oficial, el cual está bajo la responsabilidad de los pontífices.

En segundo lugar, la cultura popular, en especial en su etapa de reproducción mecánica o massmediática, depende cada vez más de las técnicas, las cuales son el producto, a la vez, de un desarrollo aplicado del conocimiento científico, el que no se hace explícito en los productos mediáticos (software) —excepto en aquellas ocasiones en que se producen textos específicos de divulgación científica, pero ya no como discurso científico, sino como traducción de este al discurso mediático, por tanto, alejado de su lógica interna de producción—, ni tampoco en los artefactos que sirven para la mediatización (hardware), los cuales solo hacen explícitas instrucciones de uso, no de generación. De esto resulta que el metadiscurso del discurso mediático es ante todo un discurso argumentativo y alfabético y no un discurso narrativo y oral-icónico. De ahí que no se pueda acceder a las decisiones de la cultura mediática sino a través de la cultura alfabética, resultando esta enteramente hegemónica incluso en los discursos en los que no circula de manera explícita.

Por último, aún en los productos massmediáticos la hegemonía la ejerce la cultura alfabética o “cultura”, pues, como plantea Le Goff (1995, p. 172): “Aunque la modernidad tiene tendencia como hoy a encarnarse en la cultura de masas, los que elaboran esta cultura, en la televisión, a través de manifiestos, el diseño, la historieta, forman ámbitos restringidos de intelectuales”.

En estos tres casos se evidencia con claridad una relación asimétrica entre los productores y los consumidores de la cultura de masas, en la que los primeros, portadores de la cultura hegemónica, se convierten en generadores de conocimientos y valores para producir consenso frente al poder y la legitimación de las relaciones existentes, a través de la expansión de esos conocimientos y valores mediante las técnicas y los códigos mediáticos, puesto que funcionalmente los medios no están para formular, “preguntas muy esenciales sobre la estructura de la sociedad”,¹²⁹ como nos lo recuerdan Lazarsfeld y Merton; por lo tanto, no es en los medios en donde se van a encontrar la crítica social ni la renovación estética, menos aún se podrá esperar

129 Agregando además que no se pretende “ignorar el artículo ocasional o el programa radiofónico de crítica. Pero esas excepciones son tan pocas que desaparecen en el inmenso mar del conformismo” (Lazarsfeld y Merton, 1992, p. 246).

de aquellos que formen la masa crítica que requiere el desarrollo y el conocimiento científicos.

Así pues, la cultura mediática, a través del uso de códigos y discursos de la tradición popular, logra articular la cultura hegemónica con las expectativas y competencias culturales de las grandes masas de la población y logra, además, que estas se identifiquen con el estado de cosas vigente, creado gracias a decisiones basadas en la cultura alfabética, al tiempo que se apartan del acceso a esta, es decir, de la verdadera cultura hegemónica, sobre la cual se erige el poder en la sociedad occidental. Este es el nexo entre hegemonía y mayoría.

Las desigualdades culturales producidas por el acceso a una sola de las tradiciones, refuerzan, si bien no determinan, las exclusiones políticas y las desigualdades económicas: “Esta es la clase de perspectiva que se ha perdido en la utópica celebración de la ‘diferencia’” (Barker y Beezer, 1994, p. 23). La pretensión de Laswell de que la sociedad democrática debe conseguir “un saber equivalente entre el del experto, el dirigente y el ciudadano” (Laswell, 1993, p. 67) no se logrará, a menos que, además de la cultura de los medios, a la cual todos tenemos acceso, también lo tengamos a la cultura alfabética.

De lo contrario, se producirá lo que se ha llamado el efecto de dependencia consistente en que “la audiencia variará internamente de acuerdo con la dependencia de los medios. Los grupos de la élite social tendrán canales alternativos, y también puede ser que alguna minoría no de élite también los tenga” (Mcquail y Windahl, 1997, p. 139). Es decir, los grupos con mayor capital cultural acumulado dependen menos de la información mediática, puesto que requieren y obtienen información especializada. Así mismo, los grupos subordinados con mayor cohesión o tradición pueden ser menos dependientes en la medida en que mantienen más redes de comunicación no institucionales, como ocurre a menudo con los grupos políticos y sindicales y con las comunidades indígenas.

Pero una situación de expansión informativa mediática como la actual no conduce necesariamente a una igualación sino a una brecha del conocimiento:

[...] cuando aumenta la circulación de información en un sistema social, los más instruidos y/o aquellos que tienen un estatus socioeconómico superior serán capaces de asimilar mejor la información que las personas menos instruidas y/o

con estatus más bajos. Con ello, el aumento de la información da lugar a un mayor distanciamiento en el conocimiento en vez de disminuirlo. (Mcquail y Windahl, 1997, p. 148)

La disyunción no es gratuita. Si no es el estatus, por las prácticas de vida, el que permite aprovechar la información, es la escolaridad. Para los sectores subalternos, esta es la única posibilidad. El efecto, sin embargo, no se queda ahí, pues esta brecha de conocimiento se revierte en una desigualdad en el potencial de comunicación compuesto por “aquellas características y recursos que capacitan al individuo para dar y recibir información, y que le facilitan el proceso comunicativo” (Mcquail y Windahl, 1997, p. 148). Dicho potencial se traduce a la vez en “la capacidad de influir sobre la propia situación vital, y la capacidad de influir en la sociedad en su conjunto” (p. 149). En otras palabras, el diferencial en el potencial de comunicación es equivalente a un diferencial de poder, en los términos en que lo entiende Thompson, como “la capacidad para actuar de acuerdo a la consecución de los propósitos e intereses de cada uno, la capacidad de intervenir en el curso de los acontecimientos y de afectar a sus resultados” (1998, p. 29).

Y es que la discusión cultural no es entre lo oral-escrito, por un lado, y lo icónico-dramático-ritual, por el otro, sino entre lo oral-icónico-dramatúrgico, por un lado y lo alfanumérico, por el otro, con sus respectivas posibilidades expresivas y significativas. Lo oral es más cercano a lo icónico que a lo alfanumérico y por eso su predominio en los medios puede sobrevivir aun sobre la base del analfabetismo. La superación de la dependencia mediática implica entonces la alfabetización de la sociedad.

Cultura y política: lo alfabético y lo público

Hemos visto cómo se forma un mercado cultural alfabético a través de la difusión entre la masa de los connacionales de las formas de la cultura alfabética, tanto expresivas como de contenido, lo cual se logra por la expansión del sistema nacional de educación, especialmente en sus niveles superiores. El sistema educativo forma, pues, a los consumidores-receptores-aprendices o como se quiera llamarlos. En otra parte (Narváez, 2010a) se ha mostrado que, cuantitativamente hablando, el mercado español es sustancialmente mayor que el de Colombia, a pesar de la igualdad en el número de habitantes, por la cobertura de la educación media, por la eficiencia en los niveles de graduación con respecto a los niveles de matriculación y sobre todo

por la importancia del sector público sobre el sector privado en la oferta educativa superior. Hemos destacado, así mismo, como una diferencia importante, los niveles de matriculación y de graduación en ciencias básicas, como uno de los componentes que habrán de marcar diferencias entre el desarrollo y el subdesarrollo.

Pero el sistema educativo no solo forma la parte pasiva del mercado cultural, llámese como se llame esta “parte pasiva”—receptores, enunciatarios, lectores, aprendices, consumidores—. También forma, y esto hace la diferencia entre el desarrollo y el subdesarrollo, una masa crítica de productores potenciales, que serán los creadores de prototipos culturales susceptibles de difundir, ya sea mediante el mercado o mediante la asignación pública. Esos son los que están en capacidad de producir nuevas sustancias de contenido, o sea, nuevos conceptos, categorías o teorías. Es decir, el Estado, a través del sistema de educación pública, crea una fuerza de trabajo disponible para la producción cultural alfabética, cuya cantidad y calidad tienen incidencia en la ubicación de cada país en el centro o la periferia del sistema-mundo. Hay varias maneras de “medir” este desarrollo de los países, las más comunes son la producción, como suena, de doctores; la producción de artículos científicos y de publicaciones científicas indexadas (aun conociendo las relaciones incestuosas de los índices); y la producción de patentes (Narváez, 2010b). En el caso de la producción cultural, las primeras se refieren a la producción de nuevas sustancias de contenido, mientras que las patentes se refieren a nuevas sustancias expresivas (conocidas como tecnologías), que son el resultado final acumulado de las formas de expresión y contenido y de las sustancias de contenido, propias de la cultura alfabética.

Desde el punto de vista del capitalismo cultural, el mercado en los países periféricos siempre será más restringido, tanto por la elitización de la formación alfabética a través de la educación privada —lo que hace que la gran masa no sea competente para el consumo de productos letrados si no son los de calidad más básica—, como porque el Estado y la empresa capitalista tampoco asumen la responsabilidad de “comprar” conocimiento estratégico a largo plazo, pues consideran que eso es tarea de los países centrales o desarrollados, con lo cual no solo ocupamos objetivamente una posición periférica o subdesarrollada en el actual sistema-mundo, sino que la hemos asimilado como “natural”, lo que también denota una recolonización cultural. El caso de la asunción de la televisión digital terrestre en Colombia es solo el más reciente, pero no el único vergonzoso. En vez de desarrollar un patrón propio, por ejemplo con la colaboración de países suramericanos (Brasil y Argentina), se decidió que esto era tarea de los países desarrollados y se adoptó el estándar europeo.

Cultura y mercado: sociedades alfabetizadas y sociedades mediatizadas

Se pueden establecer dos tipos de sociedades de acuerdo a su enculturación. Contrariamente a lo sostenido por Martín Serrano (2009, p. 116), para quien la socialización cognitiva se ha desplazado de lo alfabético a lo oral-icónico a partir de los años sesenta, y a las tic a partir de los ochenta, las sociedades son icónicas y orales por naturaleza, es decir, se pueden socializar cognitivamente en estos códigos, sin necesidad de “estudiarlos”. Por tanto, no hay sociedades iconizadas ni oralizadas, porque no llegan a serlo sino que lo son de origen. Lo que sí ha pasado en el último tiempo es que pueden ser más o menos mediatizadas, dependiendo de la infraestructura técnica para la transmisión de esa herencia, pero esto, la técnica, no cambia la cultura, los códigos.

En cambio, cuando se trata de la enculturación alfabética, no hay sociedades alfabéticas, o sea que puedan ser socializadas cognitivamente de manera natural a través de códigos alfabéticos, o que sean de origen alfabético, sino que solo existen sociedades más o menos alfabetizadas, que llegan a serlo por la acción institucional. Mucho menos se puede hablar del paso de lo alfabético a lo oral-icónico a partir de los años sesenta o en cualquier otra época, como lo afirma el mismo autor, pues lo oral y lo icónico siempre han existido, mientras que la alfabetización como cultura siempre ha sido marginal en el mundo (Occidente), en el tiempo (2500 años), entre las naciones (solo algunas son alfabetizadas), entre los individuos (solo algunos adquieren pragmáticas alfabéticas) y en un mismo individuo (incluso los académicos solo actuamos con base en saberes alfabéticos excepcionalmente).

Esto hace que la educación alfabética tenga que ser regulada, graduada y demás, y esa es la función que se le ha entregado a la escuela, mientras que la difusión de la cultura oral-icónica, que es espontánea, se le ha entregado a los medios. La difusión de la primera o su democratización ha sido una tarea histórica del Estado, y ha conducido a sociedades más o menos alfabetizadas, mientras que la difusión de la segunda, lo ha sido del mercado y ha llevado a sociedades más o menos mediatizadas. La razón es que el mercado de la primera hay que formarlo, mientras que el de la segunda es espontáneo.

En la etapa actual de desarrollo del capitalismo, que podemos llamar cultural, se han acuñado dos términos eufemísticos para denominar las sociedades mediatizadas y

las sociedades alfabetizadas. A las primeras se les ha denominado pomposamente “sociedad de la información”, pretendiendo que sea esta, la información, el nuevo factor de despegue hacia el desarrollo y que las sociedades no se preocupen por la industria, ni por la energía, ni por la producción primaria ni por el capital. Tampoco por la escolarización. A las segundas se les ha llamado, aun con más pompa, “sociedades del conocimiento”, pretendiendo que esta sea neutral y de acceso libre para todos, y que con ella desaparezcan las desigualdades entre grupos sociales y entre naciones, haciendo abstracción de las desigualdades estructurales entre centro y periferia.

Así hemos llegado a una situación en la que todos parecen tener puestas las esperanzas en las tecnologías: unos, porque creen que ellas proveen todo lo que se necesita tanto para producir como para enseñar y que no se necesita el pensamiento y el conocimiento que hay detrás de ellas; otros, porque consideran que aquellas son liberadoras en sí mismas en cuanto permiten el acercamiento de todas las personas al saber, derribando las barreras entre conocimiento especializado y conocimiento común.

Pero las cifras del mercado desmienten todo esto. El acceso a la tecnología refuerza la estratificación económica y cultural, por tanto, no mejoran la democracia, aunque sí el negocio. Si la televisión es la que tiene, junto con la radio, el cuasi monopolio del relato de la nación y si los estratos más desfavorecidos de la población, que son la mayoría, no consumen ningún otro medio, no es solo por razones económicas, de insolvencia, sino también por razones culturales, de incompetencia, lo cual se traduce en falta de gusto, inapetencia, por esas otras culturas.

Esto quiere decir que el concepto básico de nación se está haciendo desde la tv. Pero si miramos quiénes son los que cuasi monopolizan la audiencia, encontramos que no son ni el Estado ni mucho menos los grupos alternativos, comunitarios o como quieran llamarse sino, de lejos, las empresas privadas tanto de televisión como de radio, nacionales y extranjeras. En consecuencia, el relato de la nación es un relato que no alcanza a ser siquiera oficial sino mucho menos que eso: empresarial. Ello significa, en rigor, que la esfera pública no existe y que la educación mediática no se dirige a los ciudadanos sino a los consumidores; por tanto, no es tan importante la nación como el mercado. Desde luego, esto hace legítimo el discurso anti-estatal y privatizador, como corresponde a los intereses del capital.

El concepto de “esfera pública” en la que los particulares discuten asuntos públicos, distintos a sus asuntos privados (Habermas, 1999), pierde aquí su contenido democrático,

pues en rigor los medios privados han llevado la discusión al mero reclamo publicitario (publicidad comercial) o a la mera propaganda política (Habermas, 1994). En efecto, si son la televisión y la radio las únicas fuentes de información para los estratos más pobres (que son más del 83 % de la población), quiere decir que la esfera pública se reduce a aquellos que sí consumen otros medios en casi igual medida que la radio y la televisión, como ocurre con el alto consumo de cine, Internet y revistas independientes en los estratos altos. Las diferencias entre los estratos altos y bajos en cuanto hace al consumo de Internet y otros medios distintos a la radio y la televisión está mostrando que, al contrario de lo que piensan los tecno-utopistas, la esfera pública no se está ampliando sino que se está cerrando y estratificando y va quedando reducida a los fragmentos más privilegiados de la sociedad, es decir, al 16 % de la población que es la que está ubicada en los estratos 4, 5 y 6, pues son ellos los que disponen de alternativas informativas distintas a la radio y la televisión, las cuales, aunque son casi unánimes desde el punto de vista político, por lo menos no son uni-empresariales.

De esta manera se juntan dependencia mediática (acceso a un solo tipo de medio), dependencia política (un solo relato de nación) y dependencia empresarial (un solo relato corporativo) en detrimento de la esfera pública y, por tanto, del concepto de nación, para no hablar de la democracia.

Colombia: analfabetismo, rentismo y subdesarrollo

En estas condiciones, el desarrollo como posibilidad es una utopía, pues este, fuera de ser un invento de quienes están en el centro del sistema-mundo y que se mide por sus parámetros, nos exige que tomemos en serio la asunción de esos parámetros, el más importante de ellos, la cultura alfabética. Pero la situación en que hoy nos hallamos es el producto de las decisiones que hemos tomado históricamente y que seguimos tomando: queremos participar en el juego del desarrollo sin asumir la cultura que se inventó el desarrollo.

Y aunque la asumiéramos, siempre estaremos en desventaja frente a la producción alfabética anglosajona, en cantidad y calidad, en tradición y en expansión social y, por tanto, en la industrialización y la mercantilización de la misma, por cuanto no somos anglosajones ni podemos serlo. Y como los parámetros son los suyos, siempre seremos una condición local frente a la suya que se considera global, siempre seremos subdesarrollados frente a su mundo que se considera desarrollado y siempre estaremos más en la periferia, por cuanto la distancia con el centro se ensanchará en

vez de cerrarse. Estamos hablando de Colombia, pero también de España y Brasil, que pese a ser semiperiféricos económicamente son periféricos en la cultura global.

Así que la pretensión gubernamental de participar en el mercado global del conocimiento, aplicando en el campo de la educación y la cultura criterios modernos anglosajones como la mercantilización de la educación, la supremacía de la demanda sobre la oferta, la supremacía del aprendizaje sobre la enseñanza, la sustitución de la enseñanza por la tecnología o la supremacía de la tecnología sobre los agentes, ignora la falta de tradición alfabética y la persistencia de la tradición analfabeta, precapitalista, estamental y rural de la sociedad Colombiana, forjada, como vimos, especialmente en el siglo xix y reforzada hasta la actualidad, a través de la política de la “revolución educativa”. La reversión de esta tendencia “supone una inversión en investigación, en ciencia y tecnología, que los analistas estiman, no debe ser inferior al 4 % del producto interno bruto anual” (Herrera, B., 2005, p. 193). Pero la mayoría de los países de América Latina (excepto Brasil) la mantienen en alrededor del 0.5 %, y Colombia en alrededor del 0.2 %.¹³⁰

Sin embargo, el asunto difícil de asumir es que estas realidades son estructurales, es decir, no son cuantitativas, no se resuelven solo incrementando la inversión o algo por el estilo, sino reestructurando o definitivamente rompiendo el sistema de relaciones, pues la capitalización (acumulación) de unos no puede llevarse a cabo sino mediante la transferencia de plusvalía de otros. De tal suerte que para hacer las inversiones necesarias, es preciso romper la cadena de transferencia de plusvalía de la periferia al centro y de la producción a la especulación, pues el sector financiero, nacional y extranjero, se está quedando con el 8.9 % del pib y el 26.9 % del presupuesto nacional; es necesaria una redistribución en la carga tributaria, pues desde 1983 (Ley 14) se vienen haciendo exenciones al capital e incrementando los impuestos indirectos; y por último, una reorientación en las inversiones del Estado, puesto que aparte del gasto financiero, el Estado está gastando en represión y control ciudadano el 5.6 % del pib (control), sin incluir los aportes del Plan Colombia, mientras que en la formación y reproducción de la fuerza de trabajo (educación, salud, vivienda, saneamiento básico), o sea la población propiamente dicha, se gasta el 11.9 % del pib (Sarmiento, 2009, p. 5), es decir, un precario Estado de bienestar en un país donde el trabajo no tiene ninguna protección.

130 En el plan Visión del Segundo Centenario, se preveía un 1.0 % para 2010 y 1.5 % para 2019, pero para 2010 solo ha llegado al 0.18 % o un poco más, según la forma de medición (Montenegro, 2009).

Para ello, habrá que afectar los intereses del capital externo e interno y, por tanto, confrontar políticamente el sistema. En nuestros términos, y para el campo de la educación, no se trata de discutir si las tecnologías son mejores que los profesores (modos de desarrollo), sino de cuestionar el régimen de acumulación (la primacía del capital financiero) y sobre todo el modo de regulación, es decir, el papel del Estado, la regulación intervencionista, la política monetaria, en una palabra, la política económica y social (no solo cultural y educativa). Pero más aún, se trata de preguntarse si es posible el desarrollo como “fortalecimiento de la capacidad productiva, el bienestar social y la sostenibilidad ambiental” (Sarmiento, 2009, p. 5), cambiando solo el modelo de desarrollo o si es necesario cambiar el modo de producción.

En cualquier caso, la solución es política. En efecto, las teorías clásicas del desarrollo (Barre, 2004) mencionan como su condición la existencia de los agentes (Estado y capitales privados), los mecanismos (la revolución agrícola, los sistemas de transporte y comunicaciones y los mecanismos de financiamiento), y advierten que un hecho como la revolución industrial “no es más que un aspecto de un fenómeno mucho más complejo” (p. 71), puesto que “en vísperas de la revolución industrial, los países occidentales habían conocido siglos de gobierno estable, habían acumulado capital y talento[...]. El medio era favorable pues a las inversiones industriales de desarrollo” (p. 71).¹³¹ A esto se le llama crecimientos espontáneos, camino que por supuesto no pueden recorrer los países de la periferia, no solo porque llevaría siglos salir del subdesarrollo sino por su situación de subordinación que impide la acumulación interna. Ante esto, lo único que queda como alternativa son los crecimientos planificados, o lo que Castells llama los estatismos, que son, en la experiencia reciente, los únicos exitosos.

En síntesis, como se planteó en la hipótesis inicial, la relación entre cultura alfabética, capitalismo y desarrollo se refleja en la situación de cada país o grupo de países: Colombia se halla en un proceso de inserción fuerte en el capitalismo global a través de la primarización de la economía y las exportaciones (desindustrialización), la desnacionalización (apertura al capital extranjero), la privatización del patrimonio público (desestatización) y la mercantilización de los servicios sociales; pero al mismo tiempo, la situación del sistema educativo es precaria, la inversión en ciencia y tecnología es exigua, la producción de conocimiento insignificante y las exportaciones de alta

131 En principio no se reconoce la importancia de los sujetos de ese desarrollo desde el punto de vista cultural, no aparecen el conocimiento y el trabajo. Solo al final reconoce, sin darle un apartado (subtítulo) especial como a los otros factores, la existencia del talento.

tecnología inexistentes; por este camino se aleja cada vez más de su inserción en el capitalismo cultural.

Entre tanto, los países del G-7 (Narváez, 2010b), especialmente los anglosajones y el Japón, mantienen altas tasas de educación superior, altas inversiones en ciencia y tecnología, alta producción científica y tecnológica y elevadas exportaciones de productos de alta tecnología, es decir, están en pleno desarrollo de un capitalismo cultural. También participan en el capitalismo global, pero a través de la exportación de capitales, y los capitales se exportan para obtener ganancias, es decir, para transferir plusvalía de los países receptores a los exportadores de capital, fortaleciendo la acumulación en estos últimos y la descapitalización de los primeros.

Así, los países del centro se fortalecen como centro e hipertrofian su desarrollo, mientras que los periféricos, como Colombia, se hunden cada vez más en la periferia y el subdesarrollo, al tiempo que los “emergentes”, se debaten entre el deseo de llegar a una posición central y la realidad de por lo menos no dejarse arrojar nuevamente a la periferia.

Bibliografía

Acosta, L. (2003). La emergencia de los medios masivos de comunicación. Introducción. En Varios Autores, *Medios y Nación. Historia de los medios de comunicación en Colombia* (pp. 244-255). Bogotá: Ministerio de Cultura.

Acosta, L. (Julio-diciembre, 2004). Celebración del poder e información oficial. La producción cinematográfica informativa y comercial de los Acevedo (1940-1960). *Historia Crítica*, 28, 59-80.

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1981). La industria de la cultura: ilustración como engaño de las masas. En J. Curran, M. Gurevitch y J. Woollacot, *Sociedad y comunicación de masas* (pp. 393-432). México: Fondo de Cultura Económica.

Ahern, E. J. G. (1991). Desarrollo de la educación en Colombia 1820-1850. *Revista Colombiana de Educación*, 22-23, 5-88.

Alba, G., Ceballos, M. y Valenzuela, A. (2005). Historias y argumentos. Cincuenta años de hibridación narrativa en el cine Colombiano. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona.

Albert, P. y Tudesq, A.-J. (2001). *Historia de la radio y la televisión* [2ª Ed.]. México: FCE.

Albornoz, L. (Comp.) (2011). *Poder, medios y cultura. Una mirada crítica desde la economía política de la comunicación*. Barcelona-Buenos Aires: Ulep-Icc, Paidós.

Alonso, B. (Abril, 2009). Divinas palabras. *Paisajes*, 22, s/p.

Alonso-Cortés, Á. (1998). El enfoque biológico del lenguaje. *Investigación y Ciencia. Especial: Temas 5: El lenguaje humano* (pp. 2-7)

Althusser, L. (2008). Ideología y aparatos ideológicos de Estado. En S. Zizek, *Ideología un mapa de la cuestión* (pp. 115-155). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Álvarez, A. (2003). *Los medios de comunicación y la sociedad educadora*. Bogotá: upn-Magisterio.

Anderson, B. (2005). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: fce.

Apple, M. (2003). *The State and the Politics of Knowledge*. New York and London: Routledge Falmer.

Apple, M. y Beane, J. A. (Comps.) (1999). *Escuelas democráticas*. Madrid: Morata.

Arboleda, C. A., Arias de G., J. y Espinosa, A. (1993). *Historia social de la ciencia en Colombia* [Tomo 2]. Bogotá: Colciencias.

Ardila, R. (2000). Las ideas psicológicas en Colombia. En F. Leal, y G. Rey (Eds.), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia* (pp. 199-212). Bogotá: Tercer mundo.

Arenas, L. (1992). *Las telecomunicaciones en Colombia*. Bogotá: Cat Editores.

Arnanz, C. (2002). *Negocios de televisión*. Barcelona: Gedisa.

Asociación Colombiana de Investigación de Medios [acim] (2010). *Estudio General de Medios*. Recuperado: 2010-12-28, en: http://www.acimColombia.com/Publico/WF_EstudiosDet.aspx?EST_CODIGO=11

Aschcroft, B., Gareth, G., y Tiffin, H. (eds.) (2003). *The Post-colonial Studies Reader*. London: Routledge.

Ávila, Rafael (Comp.) (2005). *Sujeto, cultura y dinámica social*. Bogotá: Antropos.

Ávila, R. (Julio-diciembre, 2006). La guerra de las escuelas. Una lectura de la confrontación entre dos Teologías de la República. *Revista Colombiana de Educación*, 50, 178-195.

Ávila, R. (2007). *La formación de subjetividades. Un escenario de luchas culturales*. Bogotá: Antropos.

Báez, M. (2006). *La educación en los orígenes republicanos de Colombia*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, uptc.

Barber, C. (2000). *The English Language. A Historical Introduction*. London: Cambridge University Press-Canto.

Barker, C. (2000). *Cultural Studies. Theory and Practice*. London: Sage.

Barker, M., y Beezer, A. (Eds.) (1994). *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Bosch.

Barre, R. (2004). *El desarrollo económico*. México: fce.

Barthes, R. (1976). *Introducción al análisis estructural del relato*. En Varios Autores, *Análisis estructural del relato* [5ª Ed.] (pp. 9-43). Madrid: Niebla.

Bateson, G. (1965). *Información y codificación*. En J. Ruesch, y G. Bateson, *Comunicación. La matriz social de la psiquiatría* (pp. 142-175). Buenos Aires: Paidós.

Bateson, G. (2002). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bayer, R. (1998). *Historia de la estética*. México: fce.

Bell, D. (1993/1981). *Las telecomunicaciones y el cambio social*. En M. Moragas, (Ed.), *Sociología de la comunicación de masas* (pp. 34-55). Barcelona: Gustavo Gili.

Benjamin, W. (1981). *La obra de arte en la era de la reproducción técnica*. En J. Curran, M. Gurevitch, y J. Woollacot, *Sociedad y comunicación de masas* (pp. 433-460). México: fce.

Benjamin, W. (1936/1991). *El narrador*. Madrid: Taurus. Traducción de Roberto Blat. Recuperado de: <http://interregno.org/sites/default/files/libreteca/WALTER-BENJAMIN-El-Narrador.pdf>

Benveniste, É. (1997). Naturaleza del signo lingüístico. En J. Martín-Barbero, y A. Silva, *Proyectar la comunicación* (pp. 209-228). Bogotá: Tercer mundo-Universidad Nacional.

Benveniste, É. (2004). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI.

Berlin, I. (1992). *Conceptos y categorías*. Madrid: fce.

Berman, M. (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire* [5ª Ed.]. Bogotá: Siglo XXI.

Bernstein, B. (1993). *La construcción social del discurso pedagógico*. Bogotá: Prodic "El Griot".

Betro, M. (1996). *Hieroglyphics. The Writings of Ancient Egypt*. New York: Abbeville Press Publishers.

Bettetini, G. (1990). Por un establecimiento semio-pragmático del concepto de "simulación". En: Varios Autores, *Videoculturas de fin de siglo* (pp. 67-98). Madrid: Cátedra.

Bettetini, G., y Colombo, F. (1995). *Las nuevas tecnologías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.

Bickerton, D. (1998). *Lenguas criollas. Investigación y ciencia, temas 5: El lenguaje humano*. pp. 104-112.

Biernatzki, W. E. (Ed.) (1996). *Communication Research Trends*, 3(16), 17-27.

Bolaño, C. (1999). La problemática de la convergencia informática-telecomunicaciones-audiovisual: un abordaje marxista. En G. Mastrini, y C. Bolaño (Coords.), *Globalización y monopolios en la comunicación en América Latina* (pp. 29-47). Buenos Aires: Biblos.

Bolaño, C. (2000). *Indústria cultural, informação e capitalismo*. Sao Paulo: Hucitec-Polis.

Bolaño, C. (2001). *Trabajo intelectual, comunicación y capitalismo. La reconfiguración del factor subjetivo en la actual reestructuración productiva*. Aracaju: Universidad Federal de Sergipe, inédito.

Bolaño, C. (2005). Economía política y conocimiento en la actual reestructuración productiva. En C. Bolaño, G. Mastrini y F. Sierra (Eds.), *Economía política, comunicación y conocimiento* (pp. 39-83). Buenos Aires: La Crujía.

Bolaño, C., y Brittos, V. (Julio-diciembre, 2003). *Capitalismo, esfera pública global y la Televisión Digital Terrestre*. Escribanía, 5, 5-18.

Bolaño, C., Mastrini, G. y Sierra, F. (Eds.) (2005). *Economía política, comunicación y conocimiento. Una perspectiva crítica latinoamericana*. Buenos Aires: La Crujía.

Bolaño, C. (2013). *Industria cultural, información y capitalismo*. Barcelona: Gedisa.

Bollème, G. (1990). *Literatura popular y comercio ambulante del libro en el siglo xviii*. En A. Petrucci, *Libros, editores y público en la Europa moderna* (pp. 207-246). Valencia: Ediciones Alfons El Magnanim.

Bonilla, E. y González, J. I. (2004). Regulación y concesiones en la televisión Colombiana: destellos y sombras. Bogotá: Comisión Nacional de Televisión, CID.

Bonilla, J. I. y Narváez, A. (2008a), *The media in Colombia: Beyond Violence and a Market-Driven Economy*. En J. Lugo (Ed.), *The Media in Latin America* (pp. 78-99). Glasgow: Open University Press and McGraw Hill.

Borrero, A. (2003). *La universidad: estudios sobre sus orígenes, dinámicas y tendencias: historia universitaria: la universidad en América, Asia y África*. Bogotá: puj.

Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI.

Bourdieu, P. (1999a). *La distinción*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. (1999b). *Homo Academicus*. Stanford, California: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (2000). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Península.

Bourdieu, P. y Passeron, J.-C. (2001). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Editorial popular.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2000). Los artificios de la razón imperialista. *Voces y culturas*, 15, 109-128.

Bourdieu, P., Chamboredon, J.C. y Passeron, J.-C. (1993). *El oficio de sociólogo*. Madrid: Siglo XXI.

Bouza, F. (1997). *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (siglos XV-XVII)*. Madrid: Síntesis.

Boyer, R. (1992). *Teoría de la regulación*. Valencia, España: Edicions Alfons El Magnànim.

Breton, R. (1979). *Geografía de las lenguas*. Barcelona: Oikos-Tau.

Briggs, A. y Burke, P. (2002). *De Gutenberg a Internet. Una historia social de los medios de comunicación*. Madrid: Taurus.

Bruner, J. (2000). *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Visor.

Bruno, M. W. (1990). *Necrología de la civilización de las imágenes*. En Varios Autores, *Videoculturas de fin de siglo* (pp. 157-172). Madrid: Cátedra.

Bucci, E. (2002). *A fabricação de valor na superindústria do imaginário*. *Communicare*, 2(2), 55-72.

Bustamante, G. (2003). *El concepto de competencia III. Un caso de recontextualización*. Bogotá: Sociedad Colombiana de Pedagogía, Alejandría Libros.

Bustamante, G. (Noviembre 14, 2007). *¿Es la literatura un remedio para la existencia humana?* Conferencia en: Bogotá, capital mundial del libro. Museo Nacional.

Bustamante, E. (2004). *La televisión económica. Financiación, estrategias y mercados*. Barcelona: Gedisa.

Bustamante, E. (Coord.) (2003). *Hacia un nuevo sistema mundial de comunicación. Las industrias culturales en la era digital*. Barcelona: Gedisa.

Cacua Prada, A. (1968). *Historia del periodismo Colombiano*. Bogotá: s/i.

Calvet, L.-J. (2007). *Historia de la escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días*. Barcelona: Paidós.

Calle-Noreña, A. (Enero-junio, 2001). Los interlocutores urbanos contemporáneos. *Escribanía*, 6, 15-31.

Cámara Colombiana del Libro [Camlibro]. *Cifras claves del sector del libro en Colombia*. , Recuperado junio 17 de 2009, en: <http://www.camlibro.com.co/eContent/home.asp>

Capitán Díaz, A. (2002). *Breve historia de la educación en España*. Madrid: Alianza.

Cardoso, N. (2001). Los textos de lectura en Colombia. Aproximación histórica e ideológica. 1872-1917. *Revista Educación y Pedagogía*, 29-30 (13), 131-142.

Carrillo, A. M. y Montaña, A. M. (Julio-diciembre, 2006). Vértigo y ficción, una historia contada con imágenes. *Noticieros de televisión en Colombia 1954-1970*. Signo y Pensamiento, 48, 136-147.

Cassirer, E. (1993). *Antropología filosófica*. Bogotá: FCE.

Cassirer, E. (1996). *El mito del Estado*. Bogotá: FCE.

Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas I*. Bogotá: FCE.

Castañeda, Y., Romero, M., Rodríguez, S. y Torres, D. (2010). Informe sobre TDT. Seminario Educación, Tecnología y Cultura. Maestría en Educación, UPN.

Castellanos, N. (2001). La civilización del iletrado: el proyecto ilustrado de la radiodifusión en Colombia 1929-1940. En J. Bonilla, y G. Patiño, *De las mediaciones a los medios* (pp. 329-344). Bogotá: PUJ.

Castellanos, N. (2003). ¿Tabernas con micrófono o gargantas de la patria? La radio comercial en Colombia: 1930-1954. En Varios Autores, *Medios y Nación. Historia de los medios de comunicación en Colombia* (pp. 256-281). Bogotá: Ministerio de Cultura.

Castellanos, N. (2006). El precio de un pecado: oír radionovelas a escondidas. *Signo y Pensamiento*, 48, 91-104.

Castells, M. (1999). *La era de la información [tres volúmenes]*. México: Siglo XXI editores.

Castro, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Cavalli-Sforza, L. y Cavalli-Sforza, F. (1999). *¿Quiénes somos? Historia de la diversidad humana*. Madrid: Crítica.

Cavalli-Sforza, L. (1997). La ciencia y las razas. El malpensante, 6,(54-61).

Cavallo, G. y Chartier, R. (2004). Historia de la lectura en el mundo occidental. Madrid: Taurus.

Certeau de, M. (1996). La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer. México: Universidad Iberoamericana.

Cipollo, C. (2000). Historia económica de la población mundial. Barcelona: Crítica.

Cobern, W. W. (2000). The Nature of Science and the Role of Knowledge and Belief. Science and Education, 9, 219-246.

Collinson, P. (2004). La Reforma. Barcelona: Debate.

Comisión de Regulación de Comunicaciones [crc] (2009). Informe Trimestral de Conectividad, Recuperado, abril 30 de 2010, en: www.crcom.gov.co

Comisión de Regulación de Comunicaciones [crc] (2009b). Informe Sectorial Telecomunicaciones, recuperado 2010-02-13, en: <http://www.crcom.gov.co>

Comisión Nacional de Televisión [cntv] (2009). Informe sectorial de televisión 2009, recuperado 2010-02-13, en: http://www.cntv.org.co/cntv_bop/

Comisión Nacional de Televisión [cntv] (Octubre 7, 2010). Concepto 93 de 2010.

Comisión Nacional de Televisión [cntv] (2010b). Módulo de Televisión Estudio General de Medios egm (II-2010), recuperado 2010-12-23, en: http://www.cntv.org.co/cntv_bop/

Connor, W. (1998). Etnonacionalismo. Madrid: Trama Editorial.

Consortio Canales Nacionales Privados [ccnp] (2010). Recuperado febrero 13 de 2011, en: <http://www.abcpublicitario.com/medios/empresa/34504>

Crisell, A. (1999). Radio Signs. En P. Marris, y S. Thornham, Media Studies. A Reader (pp. 210-219). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Crystal, D. (1997). The Cambridge Encyclopedia of Language [2ª Ed.]. New York: Cambridge University Press.

Cuche, D. (2004). La noción de cultura en las ciencias sociales. Buenos Aires: Nueva Visión.

Curran, J. (1981). Capitalismo y control de la prensa (1800-1975). En J. Curran, M. Gurevitch, y J. Woollacot, Sociedad y comunicación de masas (pp. 222-261). México: Fondo de Cultura Económica.

Curran, J., Gurevitch, M. y Woollacot, J. (1981). Sociedad y comunicación de masas. México: Fondo de Cultura Económica.

Curran, J., Morley, D. y Walkerdine, V. (Compiladores) (1998). Estudios culturales y comunicación. Barcelona: Paidós.

Curran, J. y Gurevitch, M. (2000). Mass Media and Society. London: Arnold.

Curran, J. (2006). Media and Power. London and New York: Routledge.

- Chartier, R. (2003). *Las revoluciones de la cultura escrita*. Barcelona: Gedisa.
- Chomsky, N. (1994). *El conocimiento del lenguaje*. Barcelona: Altaya.
- Deas, M. (1993). *Del poder y la gramática*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Delanoi, G. y Taguieff, P. A. (1993) *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas [dane] (2009). *Indicadores básicos de Tecnologías de la Información y la Comunicación TIC. Uso y penetración de TIC en hogares y personas de 5 años y más*. Bogotá, D. C., 25 de Marzo de 2009.
- Derrida, J. (2008). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Desde abajo (julio 26, 2010). *Desde abajo*, 159.
- Dierckxsens, W. (Diciembre, 2008). Gran Depresión del siglo xxi inaugura “la administración Obama”. *Le Monde Diplomatique*, edición Colombia.
- Díez, E. (2009). *Bolonia o el capitalismo académico*. Público, p. 7.
- Dilthey, W. (1995). *Historia de la filosofía* [2ª Ed.]. México: FCE.
- Dinero (2010). *Cinco mil empresas*. Bogotá, Mayo 29.
- Drucker, J. (1999). *The Alphabetic Labyrinth. The Letters in History and Imagination*. New York: Thames and Hudson.
- Durand, G. (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general* [Trad. de Mauro Armiño]. Madrid: Taurus.
- Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Durand, G. (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*. México: FCE.
- During, S. (Ed.) (2003). *The Cultural Studies Reader* [2ª Ed.]. London and New York: Routledge.
- Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Durkheim, E. (1995). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Eco, U., et al. (1974). *La nueva Edad Media*. Madrid: Alianza.
- Eco, U. (1995). *Tratado de semiótica general* [5ª Ed.]. Barcelona: Lumen.
- Eco, U. (1996). *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona: Grijalbo-Mondadori.
- Eco, U. (2001). *Apocalípticos e integrados* [4ª Ed.]. Barcelona: TusQuets.
- Echeverri, J. A. (2001). *De lectores y manuales en nuestra cultura pedagógica*. *Revista Educación y Pedagogía*, 29-30(13), 5-8.
- Echeverría, R. (1992). *Origen y evolución de la lengua española*. Bogotá: Magisterio.
- Eisenstein, E. (1999). *The Printing Press as An Agent of Change*. London-New York: Cambridge University Press.
- El’Gazi, J. (2003). *Radios ciudadanas públicas y comunitarias en Colombia*. En *Varios Autores, Medios y Nación. Historia de los medios de comunicación en Colombia* (pp. 470-481). Bogotá: Ministerio de Cultura.

- El-Hani, C. N. y Bizzo, N. (2002). Formas de construtivismo: Mudanza conceitual e construtivismo contextual. *Ensaio. Pesquisa em Educação em Ciências*, 4(1), 1-25.
- Eliade, M. (1995). *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Altaya.
- Elias, N. (1996). *La sociedad cortesana*. México: FCE.
- Elias, N. (1997). *El proceso de la civilización*. Bogotá: FCE.
- Engels, F. (1973). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. En K. Marx, y F. Engels, *Obras escogidas* [vol. 3]. Moscú: Progreso.
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Escobar, A. (1999). "El final del salvaje". *Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Cerec-Icanh.
- Escobar, A. (2002). *Globalización, desarrollo y modernidad*. En *Corporación Región* (Ed.), *Planeación, participación y desarrollo* (pp. 9-32). Medellín: Corporación Región.
- Escolar, H. (1998). *Historia del libro español*. Madrid: Gredos.
- Espejo Cala, C. (Ed.) (1996). *Escritura y comunicación social*. Sevilla: Alfar.
- Espejo Cala, C. (1998). *Historia de la comunicación escrita (de la prehistoria a la irrupción de la imprenta)*. Sevilla: MAD.
- Espejo Cala, C. (Ed.) (2000). *Propaganda impresa y construcción del Estado*. Sevilla: Alfar.
- Febvre, L. y Martin, H.-J. (2005). *La aparición del libro*. México: FCE.
- Federación de Gremios Editores de España [fgee]. *El sector editorial español. Datos estadísticos*, recuperado junio 15 de 2009, en: <http://www.federacioneditores.org/>
- Ferguson, M. y Golding, P. (1998). *Economía Política y Estudios Culturales*. Barcelona: Bosch.
- Ferraris, M. (1994). *Dar razón*. En G. Vattimo (Comp.), *Hermenéutica y racionalidad* (pp. 109-140). Bogotá: Norma.
- Ferré y Prats, J. (Mayo-agosto, 2003). *Educación mediática y competencia emocional*. *Revista Iberoamericana de Educación*, recuperado, julio 2013, en: <http://www.rieoei.org/rie32a03.htm>
- Ferreiro, E. (2000). *Cultura escrita y educación*. México: FCE.
- Figuerola, H. (2009). *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Flórez, L. (2000). *Apuntes sobre el pensamiento económico Colombiano en la segunda mitad del siglo XX*. En F. Leal Buitrago, y G. Rey (Eds.), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia* (pp. 83-126). Bogotá: Tercer mundo.
- Follari, R. (2008). *La selva académica. Los silenciados laberintos de los intelectuales en la universidad*. Santafé, Argentina: Homo Sapiens Ediciones.

- Foucault, M. (1979). *Las palabras y las cosas* [11ª Ed.]. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.
- Frabetti, C. (2000). *Malditas matemáticas. Alicia en el país de los números*. Bogotá: Alfaguara.
- Fraser, N. (1998). *Iustitia Interrupta*. Bogotá: Siglo del hombre.
- Frith, S. (2000). *Entertainment*. En J. Curran, y M. Gurevitch, *Mass Media and Society* (pp. 201-217). London: Arnold.
- Fuenzalida, V. (Julio-diciembre, 2001). *La tv como industria cultural en América Latina*. *Escribanía*, 7, 73-101.
- Fundación Patrimonio Fílmico Colombiano [fpfc], Colombia. *Largometrajes en cine y video 1915-2004*. Bogotá, 2005.
- Furtado, C. (1977). *Dialéctica del desarrollo*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H.-G. (1995). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Galcerán, M. (Octubre, 2007). *Reflexiones sobre reforma de la Universidad en el capitalismo cognitivo*. *Nómadas*, 27, 86-97.
- Garagalza, L. (1990). *La interpretación de los símbolos*. Barcelona: Anthropos.
- García, N. (1986). *Desigualdad cultural y poder simbólico*. La sociología de Pierre Bourdieu. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- García, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García, N. (1999). *El consumo cultural: una propuesta teórica*. En G. Sunkel (Coord.). *El consumo cultural en América Latina* (pp. 26-49). Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- García, N. (2002). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Grijalbo.
- García, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- García, J. M. (1970). *Vamos a hablar de cine*. Navarra: Salvat.
- García, L. (2008). *La contemporaneidad occidental desde las teorías de la comunicación*. *Ámbitos. Revista Internacional de Comunicación*, 17, 311-322.
- García, B. (2007). *De la educación doméstica a la educación pública en Colombia*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Garnham, N. (1993). *Contribución a una economía política de la comunicación de masas*. En M. De Moragas, *Sociología de la comunicación de masas* (pp. 108-140, vol. 1). Barcelona: Gustavo Gili.

Garnham, N. (1998). Economía política y la práctica de los Estudios Culturales. En M. Ferguson, y P. Golding, *Economía Política y Estudios Culturales* (pp. 121-144). Barcelona: Bosch.

Garnham, N. (1999). On the Cultural Industries. En J. Marris, y S. Thornham, *Media Studies. A Reader* (pp. 135-141). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Garnham, N. y Williams, R. (1995). Pierre Bourdieu y la sociología de la cultura: una introducción. *Causas y Azares*, 3(año 2).

Gates, B. (1997). *Camino al futuro* [2ª Ed.]. Bogotá: McGraw Hill.

Gaviria, A. (2002). Los que suben y los que bajan. Educación y movilidad social en Colombia. Bogotá: Alfaomega-Fedesarrollo.

Gay Fuentes, C. (2003). El derecho de propiedad intelectual: por un nuevo equilibrio entre creadores e interés general. En E. Bustamante (Coord.). *Hacia un nuevo sistema mundial de comunicación. Las industrias culturales en la era digital* (pp. 257-296). Barcelona: Gedisa.

Geertz, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gellner, E. (1993). El nacionalismo y las dos formas de cohesión de las sociedades. En G. Delanoi, y P. A. Taguieff, *Teorías del nacionalismo* (pp. 333-366). Barcelona: Paidós.

Genette, G. (1976). Fronteras del relato. En Varios Autores, *Análisis estructural del relato* [5ª Ed.] (pp. 193-208). Madrid: Niebla.

Giddens, A. (1997). *Política, sociología y teoría social*. Barcelona: Paidós.

Gil, F. (2002). *El arte Colombiano*. Bogotá: Plaza y Janés.

Grupo Latino de Publicidad [glp] (2012). *ecar I-2012*. Recuperado agosto 15 de 2012, en: http://www.glp.com.co/media/nuevos%20links/FLASH_ECAR_1_2012.pdf

Golding, P. y Murdock, G. (2000). Culture, Communications and Political Economy. En J. Curran, y M. Gurevitch, *Mass Media and Society* (pp. 70-92). London: Arnold.

Gombrich, E. (1996). *Historia del Arte contada por E. H. G.* Madrid: Debate.

Gombrich, E. (2004). *Breve historia de la cultura*. México: Océano.

Goody, J. (1992). Alfabetos y escritura. En R. Williams (Ed.), *Historia de la comunicación*, [vol. 1] (pp. 189-241). Barcelona: Bosch.

Goody, J. (1998). *El hombre, la escritura y la muerte. Conversaciones con Pierre-Emmanuel Dazat*. Barcelona: Península.

Gordon Childe, V. (1997). *Los orígenes de la civilización*. Bogotá: FCE.

Gramsci, A. (1986). *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo.

Gubern, R. (1974). *Mensajes icónicos en la cultura de masas*. Barcelona: Lumen.

Habermas, J. (1991). Modernidad versus postmodernidad. En F. Viviescas, y F. Giraldo, *Colombia: el despertar de la Modernidad* (pp. 17-31). Bogotá: Foro Nacional por Colombia.

- Habermas, J. (1992). *Ciencia y técnica como "ideología"* [2ª Ed.]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1994). *Historia y crítica de la opinión pública. Las transformaciones estructurales de la vida pública* [4ª Ed.]. Barcelona: Gustavo Gili.
- Habermas, J. (1998). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Hall, S. (1981). La cultura, los medios de comunicación y el "efecto ideológico". En J. Curran, et al. *Sociedad y comunicación de masas* (pp. 357-392). México: FCE.
- Hall, S. (1999). "Encoding/Decoding". En P. Marris, y S. Thornham, *Media Studies. A Reader* [2ª Ed.] (pp. 51-61). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hauser, A. (1979). *Historia social de la literatura y del arte* [15ª Ed.]. Barcelona: Guadarrama.
- Havelock, E. (1996). *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós.
- Helg, A. (2001). *La educación en Colombia: 1918-1957*. Bogotá: UPN-Plaza y Janés.
- Herrera, B. (2005). *Globalización. El proceso real y financiero*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Herrera, M. (1999). *Modernización y Escuela Nueva en Colombia 1914-1951*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional-Plaza y Janés.
- Herrera, M. (2002). La Escuela Normal Superior 1936-1951. Avatares en la construcción de un proyecto intelectual. En O. Zuluaga, *Historia de la educación en Bogotá* (pp. 117-167, tomo 2). Bogotá: IDE P.
- Herrera, M., Pinilla, A. y Suaza, L. M. (2003). La identidad nacional a través de los textos escolares de Ciencias Sociales. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Herrera, M. y Díaz, C. J. (2001a). Bibliotecas y lectores en el siglo XX Colombiano. *Revista Educación y Pedagogía*, 29-30(13), 103-111.
- Herrera, M. y Díaz, C. J. (2001b). Educación y cultura política. Una mirada multidisciplinaria. Bogotá: UPN- Plaza y Janés.
- Herrera, M. y Díaz, C. J. (2002). Cultura política, proyecto de nación y educación en Colombia. En I. Castro (Coord.). *Visiones latinoamericanas. Educación, política y cultura* (pp. 125-154). México: Unam.
- Herscovici, A. (2006). El conocimiento, capitalismo inmaterial y trabajo: algunos elementos del análisis. *Escribanía*, 17, 25-35.
- Higuera, T. (1970). *La imprenta en Colombia*. Bogotá: Inalpro.
- Hill Boone, E. (1994). Introduction: Writing and Recording Knowledge. En E. Hill Boone y W. D. Mignolo, *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes* (pp. 3-26). Durham, NC: Duke University.

Hirsh, R. (1990). *Imprenta y lectura entre 1450 y 1550*. En A. Petrucci (Comp.), *Libros, editores y público en la Europa moderna* (pp. 27-70). Valencia: Edicions Alfons El Magnànim.

Hjelmslev, L. (1984). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* [2ª Ed.]. Madrid: Gredos.

Hobsbawm, E. (1976). *Formaciones económicas precapitalistas*. Bogotá: Siglo XXI.

Hobsbawm, E. (1998). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.

Horkheimer, M. y Adorno, T. (1992). *La industria cultural*. En Varios Autores, *Industria cultural y sociedad de masas* (pp. 177-230). Caracas: Monte Ávila.

Hoyos, G. (2000). *Medio siglo de filosofía moderna en Colombia. Reflexiones de un participante*. En F. Leal Buitrago, y G. Rey (Eds.), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia* (pp. 127-152). Bogotá: Tercer mundo.

Ibáñez, J. (2003). *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica* [5ª Ed.]. Madrid: Siglo XXI.

Jakobson, R. (1988). *El marco del lenguaje*. México: FCE.

Jaramillo, J. (1997). *Travesías por la historia. Antología*. Bogotá: Presidencia de la República.

Jensen, K. B. (1997). *La semiótica social de la comunicación de masas*. Barcelona: Bosch.

Jovellanos de, G.M. (1984). *Memoria sobre educación pública o sea tratado teórico-práctico de enseñanza con aplicación en las escuelas y colegios de niños (Fragmentos)*. En *Escritos políticos y filosóficos* (pp. 61-130). Bogotá: Oveja Negra.

Jung, C. (1997). *El hombre y sus símbolos* [6ª Ed.]. Barcelona: Caralt.

Kalman, J. (2008). *Discusiones conceptuales en el campo de la cultura escrita*. *Revista Iberoamericana de Educación*, 46, 107-134.

Kant, E. (1994). *Ensayos sobre filosofía de la Historia*. México: FCE.

König, H.-J. (1994). *En el camino hacia la nación*. Bogotá: Banco de la República.

Kristiansen, K. (2001). *Europa antes de la Historia*. Barcelona: Península.

Krugman, P. (2004). *El internacionalismo "moderno". La economía internacional y las mentiras de la competitividad*. Barcelona: Crítica.

Kuhn, T. (1987). *La revolución copernicana* [2 vol.]. Barcelona: Orbis.

Kymlicka, B. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.

Langebaek, C. H. (2000). *Antropología Colombiana: nuevos retos*. En F. Leal Buitrago, y G. Rey (Eds.), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia* (pp. 45-52). Bogotá: Tercer mundo.

Lasswell, H. D. (1993). Estructura y función de la comunicación en la sociedad. En M. De Moragas, *Sociología de la comunicación de masas* (pp. 108-140, vol. 2). Barcelona: Gustavo Gili.

Lay, A. (1990). Libro y sociedad en los Estados sardos del siglo XVIII. En A. Petrucci (Comp.), *Libros, editores y público en la Europa moderna* (pp. 247-277). Valencia: Edicions Alfons El Magnánim.

Lazarsfeld, P. F. y Merton, R. K. (1992). Comunicación de masas, gustos populares y acción social organizada. En: Varios Autores, *Industria cultural y sociedad de masas* (pp. 231-259). Caracas: Monte Ávila.

Lazzarato, M. y Negri, A. (2001). *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*. Buenos Aires: DP&A Editora.

Le Goff, J. (1995). *Pensar la Historia*. Barcelona: Altaya.

Leal Buitrago, F. y Rey, G. (Eds.) (2000). *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia*. Bogotá: Tercer mundo.

Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra. Lenguaje y técnica*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Levi-Satrauss, C. (1984). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

Levi-Satrauss, C. (1986). *Las estructuras elementales del parentesco* [2 vol.]. Barcelona: Planeta-Agostini.

Levi-Strauss, C. (1994). *Magia y religión*. En: *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya.

Lambona, D. P. (2006). El estado de las fuentes audiovisuales para el estudio de la historia de las telenoticieros en Colombia. En Á. Garcés, y Lombana, D. P. (Eds.) (2006). *Pensar la comunicación. Reflexiones y avances en investigación* (pp. 435-448). Medellín: Universidad de Medellín.

Londoño, S. (2005). *Breve historia de la pintura en Colombia*. Bogotá: FCE, 2005.

López de la Roche, F. (2003). Medios, industrias culturales e historia social. En Varios Autores, *Medios y Nación. Historia de los medios de comunicación en Colombia* (pp. 368-378). Bogotá: Ministerio de Cultura.

López de la Roche, F. (2006). La historia de los noticieros de televisión en Colombia entre 1954 y 2004. En Á. Garcés, y Lombana, D. P. (Eds.) (2006). *Pensar la comunicación. Reflexiones y avances en investigación* (pp. 45-72). Medellín: Universidad de Medellín.

Lotman, J. (1979). *Semiótica de la cultura* [Introducción]. Madrid: Cátedra.

Luria, A.R. (1993). *Lenguaje y pensamiento*. Bogotá: Martínez Roca.

Lyotard, Jean-François (1993). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. México: REI-México.

- Llinás, R. (1998). Ciencia, educación y desarrollo: Colombia en el siglo XXI. En Colombia: al filo de la oportunidad. Bogotá: Colciencias-Tercer Mundo Editores.
- Llinás, R. (2003). El cerebro y el mito del yo. Bogotá: Norma.
- Macfarlane, A. (1993). La cultura del capitalismo. México: FCE.
- Macionis, J. y Benokraitis, N. (Edits.) (2001). Seeing Ourselves. Classic, Contemporary and Cross-Cultural Readings in Sociology. New Jersey: Prentice Hall.
- Machado, A. (Noviembre, 2002). El cuarto iconoclasmo. Diálogos, 64, 58-63.
- Marcos, J. R. y Seisdedos, I. (2009). Libro electrónico: ruegos y preguntas. En: El país, Madrid, 1 de marzo, p. 40.
- Mariño, Germán (1989). Escritos sobre escritura. Bogotá: Dimensión educativa.
- Marris, J. y Thornham, S. (1999). Media Studies. A Reader. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Martín Serrano, Manuel (2009). La producción social de comunicación. Madrid: Alianza.
- Martin, H.-J. (1990). La circulación del libro en Europa y el papel de París en la primera mitad del siglo XVII. En A. Petrucci (Comp.), Libros, editores y público en la Europa moderna (pp. 119-168). Valencia: Edicions Alfons El Magnánim.
- Martin, H.-J. (1992). La imprenta. En R. Williams (Ed.), Historia de la comunicación (pp. 9-61, vol. 2). Barcelona: Bosh.
- Martin, H.-J. (1995). The History and Power of Writing. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Martín-Barbero, J. (1991). De los medios a las mediaciones. México: Gustavo Gili.
- Martín-Barbero, J. (1994). La comunicación plural: alteridad y socialidad. Diálogos, 40, (72-79).
- Martín-Barbero, J. (Coord.) (2001). Imaginarios de nación. Serie Cuadernos de nación. Bogotá: Mincultura.
- Martin-Barbero, J. (2002). Oficio de cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura. Bogotá: FCE.
- Martín-Barbero, J. (2003). Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura. Bogotá: FCE.
- Martín-Barbero, J. (2004). Entre racionalidad y tecnicidad. Tiempos/espacios no pensados. Grandes conferencias, nº 3. Bogotá: UN.
- Martín-Barbero, J. y Muñoz, S. (Coords.) (1992). Televisión y melodrama. Bogotá: Tercer Mundo.
- Martín-Barbero, J. y Silva, A. (1997). Proyectar la comunicación. Bogotá: Tercer mundo-Universidad Nacional.
- Martínez, A. (2004). De la escuela expansiva a la escuela competitiva. Dos modos de modernización en América Latina. Barcelona: Anthropos.

Martínez González-Tablas, Á. (2000). Economía política de la globalización. Barcelona: Ariel Economía.

Martínez, A., Noguera, C., y Castro, J. (2003). Currículo y modernización. Cuatro décadas de educación en Colombia. Bogotá: Magisterio-upn.

Martínez-Chavanz, R., et al. (1993). Historia social de la ciencia en Colombia. Tomo 4. Física y Química. Bogotá: Colciencias.

Marx, K. (1867/1977). El Capital. Crítica de la economía política [13ª Reimp.]. México: FCE.

Marx, K. (s/f [1857]). Introducción general a la crítica de la Economía Política. En Varios Autores, Teoría marxista del método. Bogotá: Ideas. Marx, K. y Engels, F. (1973). Obras escogidas. Moscú: Progreso. 3 Tomos.

Marx, K. (1976). Formas que preceden a la producción capitalista. Bogotá: Siglo XXI.

Marx, K. (1993) Grundrisse. London: Peguin Books.

Marx, K. (1859/1973). Prólogo de la contribución a la crítica de la Economía Política. En K. Marx y F. Engels, Obras escogidas. Moscú: Progreso.

Mastrini, G. y Bolaño, C. (1999). Globalización y monopolios en la comunicación en América Latina. Buenos Aires: Biblos.

Mattelart, A. (1998). La mundialización de la comunicación. Barcelona: Paidós.

Mattelart, A. y Mattelart, M. (1997). Historia de las teorías de la comunicación. Barcelona: Paidós.

McLuhan, M. (1994). Comprender los medios de comunicación. Barcelona: Paidós.

McQuail, D. y Windahl, S. (1997). Modelos para el estudio de la comunicación colectiva [3ª Ed.]. Pamplona: Eunsa.

Asociación Colombiana de Investigación de Medios [acim] (2010). Estudio General de Medios. Recuperado en diciembre 28 de 2010, en: http://www.acimColombia.com/Publico/WF_EstudiosDet.aspx?EST_CODIGO=11

Melo, J. (2000). Medio siglo de historia Colombiana: notas para un relato inicial. En F. Leal Buitrago, y G. Rey (Eds.), Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia (pp. 153-178). Bogotá: Tercer mundo.

Mercadé, J-C. (2003). Iconos rusos: desde la mística a la vanguardia. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Mignolo, W. (1994). Signs and Their Transmition: The Question of the Book in the New World. En E. Hill Boone y W. Mignolo, Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes. Durham, NC: Duke University.

Min-cultura (2010). Ministerio de Cultura. Dirección de comunicaciones. Radios universitarias. s/d.

Ministerio de Comunicaciones (s/f). Impacto socioeconómico de la implementación de la televisión digital terrestre en Colombia. Recuperado diciembre 15 de 2010, en: <http://web.presidencia.gov.co/sp/2008/agosto/28/estandar.pdf>

Mintic (2010a). Ministerio de las Tecnologías de la Información y la Comunicación. Informe Trimestral Telefonía Móvil Abril-junio. Recuperado diciembre 15 de 2010, en: <http://archivo.mintic.gov.co/mincom/faces/index.jsp?id=5508>

Mintic (2010b). Ministerio de las Tecnologías de la Información y la Comunicación. Informe Trimestral de Conectividad. Marzo. Recuperado diciembre 15 de 2010, en: <http://archivo.mintic.gov.co/mincom/documents/portal/documents/root/informes%20del%20sector/informes%20de%20conectividad/INFORMEDECONECTIVIDADIT-2010.pdf>

Mintic (2010c). Ministerio de las Tecnologías de la Información y la Comunicación. Concesionarios del servicio de radiodifusión sonora comercial en Frecuencia Modulada. s/d.

Mintic (2010d). Ministerio de las Tecnologías de la Información y la Comunicación. Concesionarios del servicio de radiodifusión sonora de interés público en Frecuencia Modulada. s/d.

Miranda, N., Quevedo, E. y Hernández, M. (1993). Historia social de la ciencia en Colombia. Tomo VIII. Medicina (2). Bogotá: Colciencias.

Montañez, G. (2000). Elementos historiográficos de la geografía Colombiana. En F. Leal Buitrago, y G. Rey (Eds.), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia* (pp. 53-82). Bogotá: Tercer mundo.

Montenegro, S. (2009). El mundo nos está dejando atrás. *El Espectador*, Bogotá, Octubre 29 de 2009.

Moragas, M. de (1993). *Sociología de la comunicación de masas* [4 vol.]. Barcelona: Gustavo Gili.

Moreno y Escandón, F. A. (1774/1995). Método Provisional de Estudios de Santa Fe de Bogotá para los Colegios. En *Pensamiento Pedagógico de los grandes educadores del Convenio*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, tomo I, pp. 63-88.

Morgan, L. (1980). *La sociedad primitiva*. Bogotá: Ayuso.

Morin, E. (1992). El Estado-nación. En G. Delanoi, y P. A. Taguieff, (Comps.). *Teorías del nacionalismo* (pp. 451-460). Barcelona: Paidós

Mosco, V. (1996). *The Political Economy of Communication*. London: Sage.

Müller, I. (s/f). *Los orígenes de la universidad investigativa*. Bogotá: Upn-Ciup.

Munford, L. (2006). *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza.

Murdock, G. (2000). *Reconstructing the Ruined Tower: Contemporary Communications and Questions of Class*. En J. Curran, y M. Gurevitch, *Mass Media and Society* (pp. 7-26). London: Arnold.

Mutis, J. C. (1982). Plan Provisional para la Enseñanza de las Matemática, 1887. En G. Hernández de Alba, *Pensamiento científico y filosófico de J. C. Mutis* (pp. 117-124). Bogotá: Fondo Cultural Cafetero.

Narváez, A. (Julio-diciembre, 2001). La imagen en la era de la reproducción digital. *Escribanía*, 7,34-40.

Narváez, A. (2002). Puentes tecnológicos, abismos sociales. Manizales: Centro Editorial Universidad de Manizales.

Narváez, A. (2004a). Intelectuales y medios de comunicación. Lecciones y lecturas de educación, 2,145-161.

Narváez, A. (2004b). Cultura mediática y educación formal: un punto de vista comunicacional. *Revista Colombiana de Educación*, 46, 80-114.

Narváez, A. (2005a). Multiculturalismo y mercado: las puntas de la madeja. *Revista Colombiana de Educación*, 48,145-174.

Narváez, A. (2005b). ¿Qué entender por cultura? En Ávila, (Comp.), *Sujeto, cultura y dinámica social* (pp. 183-208). Bogotá: Antropos.

Narváez, A. (2008a). El péndulo de los medios: de la libertad de expresión a la gobernabilidad. En Gomes y V. Brittos, *Comunicação e Governabilidade Na América Latina* (pp. 105-130). Sao Leopoldo, Brasil: Editora Unisinos.

Narváez, A. (2008b). El concepto de industria cultural. Una aproximación desde la economía política. En: M. Pereira, M. Villadiego, y L. Sierra, *Industrias culturales, músicas e identidades* (pp. 29-58). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Narváez, A. (Enero-junio, 2010a). Cultura alfabética y mercado cultural en Colombia y en España. *Signo y Pensamiento*, 56(29), 160-182.

Narváez, A. (Julio-diciembre, 2010b). Educación, capitalismo y desarrollo. Cultura alfabética y globalización anglosajona. *Signo y Pensamiento*, 57(29),248-267.

Narváez, A. (Julio-diciembre, 2010c). Modelos pedagógicos y modelos comunicativos desde las funciones del lenguaje. *Pedagogía y saberes*, 32, 7-22.

Narváez, A. (Mayo 9, 2012). Mercado, consumo de medios y esfera pública en Colombia 2010. Ponencia, XI Congreso Alaic, Montevideo.

Narváez, A. (Janeiro-abril, 2013). Mercado de medios y esfera pública en Colombia. *Revista Eptic*, 15(1), 49-66.

Nisbet, R. (1996). *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.

Núñez, L.A. (2006). El obrero ilustrado: prensa obrera y popular en Colombia 1909-1929. Bogotá: Universidad de los Andes.

Ong, W. (1994). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Bogotá: FCE.

Ong, W. (1998). Digitization Ancient and Modern: Beginnings of Writing and Today's Computers. En *Communications Research Trends*, 18 (2), 4-20.

Ortiz, Á. (2003). Reformas borbónicas. Mutis catedrático, discípulos y corrientes ilustradas 1750-1816. Bogotá: Universidad del Rosario.

Ortiz, R. (2001). "Brasil: sociedad, cultura y nación". En Martín-Barbero (Coord.), *Imaginarios de nación*. Serie Cuadernos de nación (pp. 55-74). Bogotá: Mincultura.

Páramo, C. (2003). La consagración de la casa: raza, cultura y nación en la primera década de la Radiodifusora Nacional. En Varios Autores, *Medios y Nación*. Historia de los medios de comunicación en Colombia (pp. 318-336). Bogotá: Ministerio de Cultura.

Pareja, R. (1984). *Historia de la radio en Colombia, 1919-1980*. Bogotá: Servicio Colombiano de Comunicación Social.

Peirce, C. S. (1987). *Obra lógico-semiótica*. Madrid: Taurus.

Pérez, J. M. (2000). *Comunicación y educación en la sociedad de la información*. Barcelona: Paidós.

Pericot, L. y Malaquer, J. (1970). *La humanidad prehistórica*. Navarra: Salvat.

Petrucci, A. (1999). *Alfabetismo, escritura y sociedad*. Barcelona: Gedisa.

Petrucci, A. (Comp.) (1990). *Libros, editores y público en la Europa moderna*. Valencia: Edicions Alfons El Magnánim.

Pineda, R. (2000). "La Antropología en Colombia". En Leal Buitrago, F. y Rey, G. (Eds.), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia* (pp. 25-44). Bogotá: Tercer mundo.

Pineda-Botero, Á. (1996). *Del mito a la post-modernidad. La novela Colombiana de finales del siglo XX*. Bogotá: Tercer mundo.

Pirenne, H. (1993). *Historia económica y social de la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.

Platón (1993). *La República*. Barcelona: Altaya.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [pnud] (2009). *Informe sobre Desarrollo Humano*. Recuperado noviembre de 2009, en: http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2009_ES_Complete.pdf

Poveda, G. (1993). *Historia social de la ciencia en Colombia*. Tomo IV. Ingeniería e historia de las técnicas (1). Bogotá: Colciencias.

Quendam, A. (1990). "Mercancía de honor" "Mercancía de utilidad". Producción del libro y trabajo intelectual en Venecia en el siglo XVI. En A. Petrucci (Comp.), *Libros, editores y público en la Europa moderna* (pp. 71-118). Valencia: Edicions Alfons El Magnánim.

Quevedo, E. (1993). *Historia social de la ciencia en Colombia*. Tomo VII. Medicina (1). Bogotá: Colciencias.

Quiceno, H. (2001). El manual escolar: pedagogía y formas narrativas. *Revista Educación y Pedagogía*, 29-30 (13), 51-67.

Quiceno, H. (2003). *Crónicas históricas de la educación en Colombia*. Bogotá: UPN-Magisterio.

Quiceno, H., Sáenz, J., y Vahos, L. A. (Comps.) (2004). *La instrucción y la educación pública en Colombia: 1903-1997*. En O. Zuluaga, y G. Ossenbach, *Modernización de los Sistemas Educativos Iberoamericanos Siglo XX* (pp. 105-170). Bogotá: Magisterio.

Radio Cadena Nacional [rcn] (2009). *Historia de la radio en Colombia*. Recuperado en: <http://historiadelaradioenColombia.blogspot.com/2009/09/rcn-radio-cadena-nacional-60-anos-de.html>

Ramonet, I. (2009). *Ultimátum a la Tierra*. En: *Le Monde Diplomatique*, Bogotá, diciembre.

Renan, E. (1987) *¿Qué es una nación?* Cartas a Strauss. Madrid: Alianza.

Restrepo, G. (1993). *Elementos teóricos para una historia social de la ciencia en Colombia*. En Varios Autores. *Historia social de la ciencia en Colombia*. Tomo I. *Fundamentos teórico-metodológicos* (pp. 87-123). Bogotá: Colciencias.

Restrepo, O., Arboleda, L. C. y Bejarano, J. A. (1993). *Historia social de la ciencia en Colombia*. Tomo III. *Historia Natural y Ciencias Agropecuarias*. Bogotá: Colciencias.

Revista Fortune (2008). *Fortune 500 2008*, Recuperado en: <http://money.cnn.com/magazines/fortune/fortune500/2008/index.html>

Rey, G. (2002). *La televisión en Colombia*. En Orozco (Coord.), *Historias de la televisión en América Latina* (pp. 117-162). Barcelona: Gedisa. Rey, G. (2009). *Las reubicaciones de la lectura. Libros, lectores y lecturas*. *Pensamiento iberoamericano*, 4 (2ª época), 235-253.

Ricoeur, P. (1990). *Historia y verdad*. Madrid: Encuentro ediciones.

Ricoeur, P. (2006). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI.

Robinson, A. (2003). *The Story of Writing. Alphabets, Hieroglyphs & Pictograms*. New York: Thames and Hudson.

Robinson, W. (2007). *Una teoría sobre el capitalismo global*. Bogotá: Desde abajo.

Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Norma.

Rojas, D. (2003). *Cine Colombiano: uno se mira para verse*. En Varios autores, *Medios y Nación. Historia de los medios de comunicación en Colombia* (pp. 380-410). Bogotá: Ministerio de Cultura.

Rojas, I. (2012). *Breve análisis de un arte huérfano*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Inédito.

Rossi-Landi, F. (1992). *El lenguaje*. En Williams(Ed.), *Historia de la comunicación* (pp. 47-52, vol. 1). Barcelona: Bosch.

- Rusell Neuman, W. (1995). *The Future of the Mass Audience*. New York: Cambridge University Press.
- Saldarriaga, Ó. (2004). *El oficio de maestro*. Bogotá: Magisterio.
- Saldarriaga, Ó. (2005). Miguel Antonio Caro: la modernidad del tradicionalismo. *Episteme y epistemología en Colombia, siglo XIX*. Louvain-La Neuve: Inédito.
- Salmon, C. (2006). *La máquina de fabricar historias*. *Le Monde Diplomatique*. Edición Colombia, Bogotá, noviembre. pp. 17-18.
- Santa, C. (2003). Los primeros años del cine Colombiano. ¿Cómo quedamos reflejados? En Varios Autores, *Medios y Nación. Historia de los medios de comunicación en Colombia* (pp. 154-162). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Santos, B. de S. (2003). *La caída del Angelus Novus*. Bogotá: ILSA.
- Santos, M. (1996). Los espacios de la globalización. En E. Varela, y J. Medina (Coords.), *Globalización y gestión del desarrollo regional* (pp. 133-144). Cali: Univalle.
- Sapir, E. (1994). *El lenguaje*. México: FCE.
- Sarmiento, L. (2004). *Sistema mundo capitalista. Fábrica de riqueza y miseria*. Bogotá: Desde abajo.
- Sarmiento, L. (2009). *Economía política del presupuesto general de la nación*. *Le Monde Diplomatique*, Bogotá, diciembre. pp. 4-5.
- Sartori, G. (1988). *Teoría de la democracia. El debate contemporáneo*. Madrid: Alianza editorial.
- Saussure, Ferdinand de (1967). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada S.A.
- Schmidt-Relembert, N. (1976). *Sociología y urbanismo*. Madrid: Instituto de Estudios de la Administración Local.
- Schramm, W. (1977). *Teoría de la Información y Comunicación Masiva*. En Smith, A. *Comunicación y Cultura. Semántica y Pragmática*. Buenos Aires, Nueva visión.
- Schwanitz, D. (2005). *Cultura. Todo lo que hay que saber*. Madrid: Taurus.
- Segura, N. y Camacho, Á. (2000). En los cuarenta años de la Sociología Colombiana. En F. Leal Buitrago, y G. Rey (Eds.), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia* (pp. 179-198). Bogotá: Tercer mundo.
- Sen, A. (2003). *Desarrollo y libertad* [5ª Ed.]. Bogotá: Planeta.
- Shannon, C. E. (1948). Reprinted from *The Bell System Technical Journal*, vol. 27, pp. 379-423, 623-656, July, October, 1948.
- Shils, E. (1992). *La sociedad de masas y su cultura*. En Varios Autores, *Industria cultural y sociedad de masas* (pp. 144-176). Caracas: Monte Ávila.
- Sierra Caballero, F. (2006). *Políticas de comunicación y educación. Crítica y desarrollo de la sociedad del conocimiento*. Barcelona: Gedisa.

Sierra, F. (2002). Educación, comunicación y desarrollo. Apuntes para una historia de la comunicación educativa. Sevilla: Comunicación social ediciones y publicaciones.

Silva, R. (1983). Problemas de investigación sobre la Universidad colonial. *Revista Colombiana de Educación*, 12, 115-124.

Silva, R. (1992). Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Bogotá: Banco de la República.

Silva, R. (2002). Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación. Medellín: Universidad Eafit.

Silva, R. (2004). Prensa y revolución a finales del siglo XVIII. Contribución a un análisis de la ideología de la independencia nacional. Medellín: La Carreta editores.

Smith, A. D. (1997). La identidad nacional. Madrid: Trama Editorial.

Sociedades Unidas Bíblicas (1992). Génesis. Versión popular de la Biblia Dios habla hoy. Impreso en Corea.

Stone, N. (1981). El fin del poder moral. En *La Europa transformada, 1878-1919. Siglo XXI*. México. pp. 5-77.

Sunkel, G. (Coord.) (1999). El consumo cultural en América Latina. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Supersociedades (2010). Superintendencia de Sociedades. Estados financieros al 31 de diciembre de 2009[en línea], disponible en: <http://sirem.supersociedades.gov.co>

Tagliavini, C. (1993). Los orígenes de las lenguas neolatinas. México: FCE.

Tamayo, C. (Julio-diciembre, 2006). Hacia una arqueología de nuestra imagen. *Signo y Pensamiento*, 48,40-53.

Tatarkiewics, W. (1995). Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética. Madrid: Tecnos.

Téllez, M. P. (2004). La televisión comunitaria en Colombia. Entre la realidad y la utopía. Bogotá: Mincultura-CNTV.

Tenenti, A. (2000). La Edad Moderna siglos XVI-XVIII. Barcelona: Crítica.

Thompson, E. (1995). Costumbres en común. Barcelona: Crítica.

Thompson, J. (1998). Los media y la modernidad. Barcelona: Paidós.

Tirado, A. (1981). "Colombia: siglo y medio de bipartidismo". En: Varios Autores. *Colombia hoy*. Bogotá: Siglo XXI. pp. 102-185.

Todorov, Z. (1991). Teorías del Símbolo. Caracas: Monte Ávila.

Todorov, Z. y Ducrot, O. (1980). Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje. México: Siglo XXI editores.

Tolchinsky, L. (1993). Aprendizaje del lenguaje escrito. Barcelona: Anthropos.

Tönnies, F. (1979). Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social. Barcelona: Península.

- Torres, I. (1978). Los inconformes. Historia de la rebelión de las masas en Colombia [5 vol.]. Bogotá: Editorial Latina.
- Toynbee, A. J. (1995). Estudio de la Historia [3 vol.]. Barcelona: Altaya.
- Tremblay, G. (2005). Redes de comunicación, aprendizaje y sociedad. En: C. Bolaño, G. Mastrini y F. Sierra (Eds.), Economía política, comunicación y conocimiento. Una perspectiva crítica latinoamericana (pp. 123-148). Buenos Aires: La Crujía.
- Urbina, F. (2000). Mito, rito y petroglifo a propósito del arte rupestre en el río Caquetá. *Arte Rupestre en Colombia*, 3, 39-53.
- Uribe, J. M. y Borda, I. (2000). Jeroglíficos precolombinos. *Arte Rupestre en Colombia*, 3, 63-74.
- Urrego, M. Á. (1998). Mitos fundacionales, reforma política y nación en Colombia. *Nómadas*, 8, 10-19.
- Urrego, M. Á. (2002). Intelectuales, Estado y Nación en Colombia. Bogotá: Siglo del hombre.
- Vallejo Mejía, M. (2006). A plomo herido. Una crónica del periodismo en Colombia (1880-1980). Bogotá: Planeta.
- Van Dijk, T. (1997). La ciencia del texto. Barcelona: Paidós.
- Varios Autores (1976). Análisis estructural del relato [5ª Ed.]. Madrid: Niebla.
- Varios Autores (1990). Videoculturas de fin de siglo. Madrid: Cátedra.
- Varios Autores (1992). Industria cultural y sociedad de masas. Caracas: Monte Ávila.
- Varios Autores (1993). Historia Social de la Ciencia en Colombia. Vol. 1. Bogotá: Colciencias.
- Varios Autores (1996). Historia Social de las Ciencias en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Varios Autores (2004). Génesis y desarrollo de los sistemas educativos Iberoamericanos Siglo XIX. Bogotá: Magisterio.
- Varios Autores (2007). Debate sobre la educación superior. Bogotá: Planeta Paz.
- Varios Autores (2003). Medios y Nación. Historia de los medios de comunicación en Colombia. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Varios Autores (2004). Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva. Madrid: Creative Commons.
- Vera, G. (2001). El editor y las colaboraciones. Un acercamiento a las relaciones entre los lectores y el Papel Periódico de Santafé en 1791. *Signo y Pensamiento*, 39, 24-34.
- Verón, E. (1998). La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad. Barcelona: Gedisa.
- Vilches, L. (1995). La lectura de la imagen. Prensa, Cine, Televisión. Barcelona: Paidós.
- Virno, P. (2004). Gramática de la multitud. Madrid: Creative Commons.

- Von Mises, L. (1996). Sobre liberalismo y capitalismo. Barcelona: Folio.
- Vygotski, L. S. (1995). Pensamiento y lenguaje. Buenos Aires: Fausto.
- Vygotski, L. S. (2000). El desarrollo de los procesos psicológicos superiores. Barcelona: Crítica.
- Wallerstein, I. (1979). El moderno sistema mundial (I). La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. Madrid: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1984). El moderno sistema mundial (II). El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750. Madrid: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1998). El moderno sistema mundial (III). La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850. Madrid: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2007). La crisis estructural del capitalismo. Bogotá: Desde abajo.
- Warnier, J.-P. (2001). La mundialización de la cultura. Quito: Abya-Yala.
- Weaver, W. (1972). La matemática de la comunicación. En: G. Smith, Comunicación y Cultura nº 1. La Teoría de la Comunicación Humana (pp. 50-68). Buenos Aires: Nueva visión.
- Weber, A. (1960/2005). Historia de la cultura. México: FCE.
- Weber, M. (1974/1997). Economía y sociedad. Bogotá: FCE.
- Weber, M. (1999). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona: Península.
- Weber, M. (1999b). Sociología de la religión [2ª Ed.]. México: Coyoacán.
- White, L. (1982). La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización. Barcelona: Paidós.
- White, L. A. (2001) Symbol: The Basic Element of Culture. En J. Macionis, y J. Benokraitis, Seeing Ourselves. Classic, Contemporary and Cross-Cultural Readings in Sociology (pp. 31-35). New Jersey: Prentice Hall.
- Williams, R. (1982). Cultura. Sociología de la comunicación y del arte. Barcelona: Paidós.
- Williams, R. (1985). Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. New York: Oxford University Press.
- Williams, R. (1991). Novela y poder en Colombia 1844-1987. Bogotá: Tercer mundo.
- Williams, R. (Ed.) (1992). Historia de la comunicación [2 vol.]. Barcelona: Bosch.
- Williams, R. (2008). Teoría cultural. Recuperado 2008, en: <http://www.nombrefalso.com.ar>
- Wolf, M. (1996). La investigación de la comunicación de masas. Barcelona: Paidós.
- Wolton, D. (2000). Internet ¿y después? Barcelona: Gedisa.
- Wuthnow, R., et al. (1988). Análisis cultural. Buenos Aires: Paidós.

Zambrano, M. (2000). La impronta de la ley: escritura y poder en la cultura colonial. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Bogotá: Icanh.

Zibechi, R. (2012). La nueva geopolítica del capital. En *Le Monde Diplomatique*, edición Colombia, abril, pp. 10-11.

Zimmermann, P. R. (Septiembre, 2004). Criptografía para Internet. En *Investigación y ciencia*. Temas, 36, Información (pp. 72-78).

Zubieta, A. M. (Dir.) (2000). *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas*. Buenos Aires: Paidós.

Zukerfeld, M. (2008). Capitalismo cognitivo, trabajo informacional y un poco de música. *Nómadas*, 28, 52-65.

Zuluaga, O. L., Saldarriaga, O., Osorio, D., Echeverri, A. y Zapata, V. (2004). La instrucción pública en Colombia, 1819-1902: surgimiento y desarrollo del sistema educativo. En: *Varios Autores, Génesis y desarrollo de los sistemas educativos Iberoamericanos Siglo XIX* (pp. 203-287). Bogotá: Magisterio.

Recuperado en 2012-08-15, de: http://www.glp.com.co/media/nuevos%20links/FLASH_ECAR_1_2012.pdf

Índice temático

acumulación: 16, 42, 138, 144, 154, 175, 185, 186, 198, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 224, 227, 228, 230, 252, 404, 406, 407, 414, 432, 441, 442, 443

capitalismo: 15, 17, 19, 61, 63, 64, 66, 67, 70, 71, 74, 87, 144, 145, 154, 155, 156, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 174, 176, 179, 180, 183, 185, 186, 188, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 212, 214, 215, 220, 224, 229, 230, 233, 252, 253, 257, 258, 259, 266, 267, 283, 307, 313, 314, 323, 354, 355, 429, 430, 442

capitalismo cognitivo: 19, 156, 197, 199, 201, 203, 204, 206, 207, 209, 212, 214, 216, 218, 222.

capitalismo cultural: 15, 16, 17, 18, 20, 165, 167, 197, 206, 212, 215, 216, 218, 219, 220, 414, 429, 431, 437, 443

capitalismo global: 17, 18, 20, 212, 220, 221, 222, 227, 442, 443

capitalismo informacional: 198, 199, 201, 217, 220

código: 18, 27, 28, 32, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 53, 55, 56, 58, 68, 70, 72, 74, 75, 83, 86, 87, 89, 91, 104, 113, 124, 126, 130, 141, 145, 146, 159, 160, 161, 162, 164, 186, 194, 229, 238, 244, 247, 249, 254, 260, 289, 330, 342, 352, 363, 364, 374, 375, 379, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 411, 424, 432, 434, 435, 438

comunicación: 19, 21, 22, 29, 31, 32, 33, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 52, 56, 65, 66, 70, 72, 73, 82, 83, 86, 87, 108, 121, 124, 129, 133, 138, 139, 153, 159, 164, 179, 186, 202, 213, 215, 228, 229, 233, 243, 246, 247, 248, 249, 260, 267, 270, 342, 344, 352, 373, 375, 392, 400, 401, 435, 436

cultura alfabética: 17, 18, 20, 54, 55, 73, 103, 126, 127, 128, 130, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 146, 148, 149, 150, 164, 165, 193, 194, 224, 225, 231, 237, 238, 245, 247, 248, 250, 256, 258, 259, 260, 262, 267, 273, 298, 307, 308, 314, 315, 321, 328, 332, 336, 340, 373, 375, 406, 407, 411, 426, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 440, 442.

cultura: 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 56, 58, 61, 70, 71, 74, 80, 82, 84, 163

cultura escolar: 165, 250

cultura hegemónica: 17, 42, 61, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 155, 269, 429, 430, 433, 434, 435

cultura massmediática: 365, 433, 434

cultura mediática: 16, 17, 18, 73, 92, 165, 194, 196, 238, 239, 352, 373, 394, 433, 434, 435

cultura occidental: 19, 26, 27, 31, 50, 51, 105, 107, 108, 113, 129, 130, 131, 138, 139, 142, 144, 145, 147, 149, 150, 155, 156, 157, 161, 162, 165, 180, 241, 245, 257, 300, 429

cultura oral-icónica: 16, 165, 247, 365, 413, 429, 433, 438

cultura popular: 86, 87, 90, 91, 92, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 142, 149, 155, 165, 257, 269, 362, 364, 365, 367, 373, 374, 376, 378, 386, 390, 392, 393, 394, 396, 405, 411, 433, 434

cultura subordinada (subalterna): 87, 365, 433

desarrollo: 15, 16, 17, 18, 20, 55, 64, 70, 145, 156, 171, 176, 179, 186, 192, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 207, 210, 216, 220, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 253, 307, 334, 354, 359, 429, 430, 432, 437, 438, 439, 440, 442, 443

economía política: 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 66, 75, 88, 145, 153, 154, 155, 170, 171, 172, 176, 181, 183, 203, 204, 212, 219, 224, 390, 429

educación: 21, 22, 23, 31, 32, 73, 90, 103, 137, 154, 165, 196, 197, 225, 233, 248, 249, 250, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 287, 290, 291, 292, 296, 309, 330, 334, 387, 389, 392, 396, 424, 425, 430, 431, 438, 439, 442

educación privada: 270, 283, 298

educación pública: 196, 248, 250, 270, 273, 274, 283, 290, 291, 298, 332, 336, 399, 437

educación superior: 225, 264, 266, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 291, 296, 297, 298, 299, 315, 336, 421, 430, 443

escritura alfabética: 18, 46, 50, 108, 118, 119, 120, 123, 124, 126, 129, 132, 133, 136, 140, 141, 145, 151, 238, 243, 254, 260, 273, 342, 375

escritura fonética: 86, 111, 115, 131, 132

escritura: 83, 84, 85, 86, 89, 91, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 140, 141, 142, 150, 151, 164, 231, 233, 235, 238, 242, 243, 245, 247, 249, 250, 254, 261, 262, 270, 272, 273, 299, 318, 323

estudios culturales: 15, 18, 20, 21, 22, 23, 27, 56, 61, 65, 66, 73, 75, 153, 154, 155, 170

hegemonía: 18, 20, 21, 56, 57, 58, 59, 60, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 130, 153, 154, 155, 162, 165, 190, 216, 240, 245, 310, 383, 433, 434, 435

ideología: 59, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 86, 104, 145, 186, 215, 223, 259, 311, 356

industria cultural: 49, 57, 145, 169, 170, 171, 173, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 192, 204, 216, 235, 364, 414, 432

lengua: 26, 28, 31, 41, 42, 43, 44, 48, 68, 69, 70, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 86, 89, 91, 92, 110, 113, 115

lenguaje: 22, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 42, 45, 46, 48, 71, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 91, 99, 100, 113, 125, 129, 138, 147, 204

mercado cultural: 17, 187, 189, 190, 192, 193, 196, 197, 256, 327, 335, 340, 356, 413, 420, 430, 431, 432, 436, 437

mercancía cultural: 182, 183, 217, 218, 219

oralidad: 38, 84, 85, 90, 91, 92, 102, 108, 130, 131, 133, 149, 231, 272, 273, 282, 316, 335, 336, 337, 348, 350, 364, 375, 386, 393, 394, 422

modo de producción: 19, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 144, 154, 163, 176, 198, 199,

201, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 222, 223, 229, 230, 354, 442

símbolo: 27, 29, 37, 38, 41, 42, 81, 82, 84, 94, 95, 96, 99, 100, 109, 113, 118, 120, 121, 122, 123, 126, 128, 157, 168, 171, 249, 279, 310, 358

telecomunicaciones: 189, 190, 206, 348, 355, 356, 414, 415, 416, 417, 420

trabajo cultural: 21, 155, 181, 182, 214, 216, 217, 218, 219

tradición alfabética: 15, 19, 20, 54, 108, 117, 132, 133, 134, 137, 138, 238, 249, 253, 255, 257, 260, 261, 262, 267, 269, 272, 290, 299, 300, 320, 322, 323, 324, 330, 334, 338, 388, 392, 441

tradición oral-icónica: 54, 77, 83, 84, 91, 282, 352, 637, 378, 411

Índice onomástico

Acosta, L. 373, 382	Calvet, L.-J. 113, 114, 116, 120, 121, 123
Adorno, T. y Horkheimer, M. 135, 138, 169, 170	Cassirer, E. 37, 38, 79, 93, 97
Ahern, E. 276, 279	Castellanos, N. 374, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396
Alba, G., Ceballos, M., y Valenzuela, A. 385	Castells, M. 20, 139, 176, 177, 198, 199, 200, 246, 254, 354, 364, 442
Apple, M. 74, 154, 155	Castro, S. 264
Ávila, R. 31, 282, 283, 314	Cavalli-Sforza, L. 89
Barthes, R. 100, 138	Cavallo y Chartier. 51, 128, 133, 134, 136, 140, 141
Bateson, G. 33, 36, 121	Chomsky, N. 78
Benjamin, W. 139, 170, 342, 343, 344, 369	Cipollo, C. 355, 358
Benveniste, E. 48, 144	Crystal, D. 89, 115, 242
Bernstein, B. 91	Curran, J. 154, 237
Betro, M. 109	Drucker, J. 114, 116, 118, 119
Bettetini, G. 92, 228	Durand, G. 77, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 133, 146, 147
Biernatzki, B. 151	Durkheim, E. 25, 84, 85, 98, 163
Bolaño, C. 168, 169, 171, 176, 177, 183, 184, 185, 200, 213, 214, 215, 216, 218, 220, 229	Eco, U. 25, 34, 35, 40, 41, 53, 120, 127, 129, 350, 353, 354, 361
Bourdieu, P. 57, 67, 68, 73, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 268, 312, 432	Elias, N. 157, 163, 174, 175, 188, 241, 353
Boyer, R. 198, 204, 209, 210	Escobar, A. 222, 223, 224, 228, 230
Briggs y Burke. 157, 234, 235, 236, 238, 342, 344, 345, 348, 350, 351, 352	Escolar, H. 51
Bruner, J. 19, 35, 47, 138	Espejo, C. 233, 234, 321
Bustamante, E. 418	Ferreiro, E. 128, 129
Bustamante, G. 28, 78	Foucault, M. 21, 28, 29, 30, 70, 139
Cacua, A. 321, 322, 325, 328, 329, 333, 377	Furtado, C. 63, 64, 224
	García, N. 25, 26, 67, 87, 154, 164, 180, 194, 197, 198
	Garnham, N. 57, 61, 67, 154, 155, 171

- Gates, W. 64, 180, 347
- Geertz, C. 36, 42, 89, 90, 245
- Gil, F. 368, 369, 370, 371, 373
- Gombrich, E. 136, 158
- Goody, J. 106, 108, 109, 112
- Gramsci, A. 18, 57, 59, 60, 68, 69, 72, 90, 244, 250, 310, 388
- Habermas, J. 30, 70, 139, 156, 157, 185, 203, 238, 327, 354, 410, 439, 440
- Hall, S. 21, 39
- Hardt y Negri. 241, 246
- Havelock, E. 118, 129, 148, 149, 150
- Helg, A. 280, 281, 283
- Herrera, M. 297, 298
- Herscovici, A. 209, 214
- Higuera, T. 321, 328, 329, 376, 377
- Hjelslev, L. 42, 47, 81
- Hobsbawm, E. 240, 241, 243, 249, 250, 355, 359
- Horkheimer, M. 169
- Ibáñez, J. 71, 197
- Jaramillo, J. 268
- Jovellanos, G. 269
- Kristiansen, K. 88, 89
- Kuhn, T. 55
- Laclau y Muffe. 58, 59, 60
- Lazaratto y Negri. 203, 208, 209
- Le Goff, J. 156, 356, 434
- Leroi-Gourhan, A. 29, 80, 81, 84, 85, 93, 106, 107, 112, 113, 129
- Levi-Strauss, C. 29, 30, 80, 85, 99
- Llinás, R. 32
- López de la R., F. 402, 408
- Lotman, J. 80, 82
- Luria, L. 103
- Lytard, F. 167
- Martín S., M. 103, 197, 215, 246, 247, 248, 249, 270, 438
- Martin, H-J.
- Martin-Barbero, J. 19, 65, 102, 129, 170, 179, 190, 207, 407, 411
- Martínez-Ch. 263, 300, 305, 306
- Marx, K. 28, 30, 58, 60, 62, 63, 66, 68, 71, 129, 145, 148, 163, 171, 172, 174, 175, 177, 193, 202, 203, 204, 205, 208, 355, 359
- Mattelart, A. 21, 153, 221
- McLuhan, M. 129, 189, 232, 233
- Moreno y Escandón, F. 270, 272, 286, 287, 301, 315, 316
- Morin, E. 356
- Mosco, V. 153, 154
- Munford, L. 168, 169
- Mutis, J. 265, 284, 285, 287, 293, 301, 302, 303, 304, 305, 313, 316, 340, 393
- Ong, W. 92, 101, 103, 115, 129, 336, 347, 348
- Pareja, R. 386, 390, 391, 394, 395, 396, 397, 401, 403, 404
- Peirce, C. 36, 37
- Petrucchi, A. 233, 234, 235, 236
- Pineda-Botero, A. 336, 337
- Quiceno, H. 277, 278, 279, 280, 282, 283, 296, 298
- Rey, G. 308, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 426, 431
- Ricoeur, P. 82
- Robinson, A. 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 132
- Robinson, W. 220, 221, 227, 236
- Rossi-Landi, F. 88
- Saldarriaga, O. 283, 293
- Santos, B. 211
- Santos, M. 30
- Sapir, E. 79, 129
- Sarmiento, L. 205, 221, 226, 230, 441, 442

Saussure, F. 81, 84
Schwanitz, D. 27, 357
Sierra, F. 154
Silva, R. 262, 263, 264, 265, 266, 295,
315, 316, 317, 318, 322, 327
Tagliavini, C. 89, 119, 143, 242, 243
Tatarkiewics, W. 44, 136
Thompson, E. 102, 103
Thompson, J. 49, 50, 55, 164, 179, 241,
436
Todorov, Z. 109, 110
Tolchinsky, L. 111, 123, 124, 125, 127,
128
Toynbee, A. 105, 151
Urrego, M. 310, 311, 312, 313
Vallejo, M. 328, 331, 332, 334, 377
Virno, P. 202, 203, 207, 208
Vygotski, L. 124, 127, 128, 129
Wallerstein, I. 20, 207, 251, 252, 253
Weber, A. 27, 107, 143
Weber, M. 56, 131, 178
White, L. 37, 41
Williams, R. 20, 26, 27, 57, 67, 70, 243,
320, 333, 334, 335, 336, 337, 352
Wolf, M. 40
Wolton, D. 433
Zuluaga, O. 273, 274, 275, 276, 281, 282,
288, 289, 290, 291, 292, 295, 296
Londoño, S. 368, 369, 370, 371, 372, 373

Desde una perspectiva que pretende articular y acercar el enfoque de los estudios culturales con el de la economía política de la cultura, este trabajo propone que la cultura, en general, tiene un carácter generativo sobre la lógica, la ética, la política y la estética, o sea que todas estas esferas de la vida son parte y producto de la cultura, son la cultura. En ese orden de ideas, la cultura alfabética, como particularidad occidental, es la base de la llamada tradición occidental y, por tanto, la fuente de fenómenos como el capitalismo, la modernidad (secularización) y la modernización (industrialización e informatización).

En consecuencia, el desarrollo, entendido como asunción del capitalismo, la secularización y la industrialización e informatización de la sociedad, es entonces el producto de la expansión social, cuantitativa y cualitativa, de la tradición alfabética que conduce al capitalismo cultural.

La cultura alfabética se expande y se distribuye en la sociedad a través de dos dispositivos: la institucionalización, típicamente los sistemas nacionales de educación formal que conducen a títulos en todos los niveles, desde el preescolar hasta los postgrados, por un lado; y por otro, la mediatización, típicamente todos los productos de la imprenta, desde la Biblia hasta las revistas científicas, pasando por las gramáticas, el periodismo y la literatura, y, desde luego, los libros técnicos y científicos.

Las deficiencias en la cultura alfabética de los países periféricos se han tratado de subsanar a través de la radio y la televisión educativa y cultural, es decir, a través de una cultura oral-icónica. Sin embargo, las diferencias entre el carácter gramaticalizado de la primera y el carácter textualizado de la segunda las hacen inconmensurables y, por tanto, esa solución es imposible. Es la cultura alfabética la que prepara para la recepción de la oferta educativa y cultural de los medios. En cambio la cultura mediática no reemplaza la alfabetización. Así que la pretensión de suplantar la última por la primera no favorece el desarrollo sino el subdesarrollo.

